ISSN 2618-7302

ВЕСТНИК
Института востоковедения РАН



1

2019

ВЕСТНИК Института востоковедения РАН 2019 №1

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ВЕСТНИК

Института востоковедения РАН

2019

1 (7)

Журнал выходит четыре раза в год

Основан в феврале 2018 года

Москва
ИВ РАН

ISSN 2618-7302 Периодическое издание

К 200-летию
Института востоковедения РАН

To the 200th Anniversary
of the Institute of Oriental Studies
of the Russian Academy of Sciences

Рецензируемый научный журнал Института востоковедения РАН
Учрежден Ученым советом Института востоковедения РАН
Зарегистрирован в Национальном агентстве ISSN Российской Федерации

E-mail: vestnikivran@yandex.ru
ФГБУН Институт востоковедения Российской академии наук
107031, Москва, ул. Рождественка, 12, комн. 251

Дизайн обложки – *С. В. Ветохов*; макет и верстка – *С. Е. Малых*

На обложке: Япония, Нара, монастырь Хоккэдзи, колокольня-*сёро* с нижней частью храма-*хакама*, 1602 г. (*фото А. Л. Зайцевой*)

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES

JOURNAL
of the
Institute of Oriental Studies RAS

2019

1 (7)

Published quarterly

Founded in February, 2018

Moscow
IOS RAS

Peer-reviewed journal of the Institute of Oriental Studies RAS

The journal was founded by the Academic Council of the Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences

Registered in the ISSN National Agency of the Russian Federation

Вестник Института востоковедения РАН. № 1 (7). – М.: ИВ РАН, 2019. – 296 с.

ISSN 2618-7302

E-mail: vestnikivran@yandex.ru
Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences
bld. 12, Rozhdestvenka st., Moscow, Russia, 107031, room 251

СОДЕРЖАНИЕ

ЭКОНОМИКА И ПОЛИТИКА СТРАН АЗИИ И АФРИКИ В XXI ВЕКЕ

ИЗ ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ ВОСТОКА

ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

CONTENTS

ECONOMY AND POLITICS OF ASIAN AND AFRICAN COUNTRIES IN THE 21ST CENTURY

HISTORY OF RUSSIAN ORIENTAL STUDIES

ORIENTAL SOURCE STUDIES

PROBLEMS OF METHODOLOGY

CRITICAL AND BIBLIOGRAPHICAL SURVEYS

SCHOLARLY EVENTS

ОТ РЕДАКЦИИ

Вестнику Института востоковедения исполнился год. В честь этой скромной даты журнал немного сменил образ: выбрал более user-friendly формат, обзавелся цветной вклейкой и «поправился» на десяток статей (в текущем году мы перешли на четырехразовый режим выпуска).

Как обычно, редакция предлагает читателям целый спектр увлекательных научных материалов; среди них:

- ✦ Россия и Восток в асеаноцентричной перспективе и русское понимание правды;
- ✦ какое отношение к Китаю имел князь Андрей Боголюбский;
- ✦ что означал «Грибоедовский час» в Тавризе и в чем причина удивительной непотопляемости министра иностранных дел России А. П. Извольского;
- ✦ как христиане охраняли исполнявших намаз мусульман на площади Тахрир в Каире и как подкрепить строительство церкви ударом авиации;
- ✦ как бойцы ленинградского ОМОНа превратились в адептов Ваджраяны;
- ✦ почему советский индолог Кока Антонова всегда носила тюбетейку;
- ✦ за что мамлюки выпороли в Каире еврейских купцов и почему в 1814 г. там нельзя было купить ни яиц, ни курицы;
- ✦ как юный русский прапорщик Павел Ибис провел профессиональное этнографическое исследование, посрамив маститого американского антрополога Стира;
- ✦ как отпугнуть от древнеегипетского покойника злых духов при помощи красных сосудов для пива;
- ✦ какое отношение к ложным дверям гробниц имели барабаны и свернутые циновки;
- ✦ почему древнеиндийские строители уничтожали мандалы, а власти запрещали посещение некоторых рощ;
- ✦ что делает лимонная трава в захоронениях мусульманских мучеников в Судане;
- ✦ как два деревенских скульптора из Страны догонов в Мали посрамили теоретиков народного и авангардного искусства;
- ✦ почему России не нужен берег турецкий и Второй Рим;

  и, наконец,
- ✦ почему японская императрица Комё искупала прокаженного.

На обложке и вклейках номер украшают фото японского монастыря Хоккэдзи и деревянная скульптура, оформляющая входные столбы из деревни Энде в Мали, словно опровергающая знаменитую фразу из «Эпоса о Гильгамеше» — «А засовы и двери покрыты пылью». Дверь в новый журнальный год открыта, а засовы нас интересуют лишь с искусствоведческой точки зрения.

Увлекательного чтения!

Редакция журнала «Вестник Института востоковедения РАН»

КОКА АЛЕКСАНДРОВНА АНТОНОВА: ЖЕНЩИНА В ВОСТОКОВЕДЕНИИ

Л. Б. Алаев, Т. Н. Загородникова*

В воспоминаниях коллег-индологов приводятся основные вехи жизни и научной работы выдающегося отечественного историка-востоковеда Коки Александровны Антоновой, человека неординарной судьбы и независимого ума. Авторы рисуют научную биографию Коки Антоновой на фоне политических перипетий в истории страны и идеологических разногласий в истории Института востоковедения, отдавая должное не только эксцентричной и яркой личности героини статьи, но и ее неординарному вкладу в науку о Востоке.

Ключевые слова: К. А. Антонова, Институт востоковедения АН СССР, ИВ РАН, история отечественного востоковедения, индология, Могольская Индия, колониальная Индия.

KOKA A. ANTONOVA: A WOMAN IN ORIENTAL STUDIES

Leonid B. Alayev, Tatyana N. Zagorodnikova

Here, the main milestones of life and scientific work of an outstanding Russian orientalist Koka A. Antonova — a woman of extraordinary destiny and independent mind — are given in the recollections of her fellow Indologists. The authors paint the scientific biography of Koka Antonova against the background of the country's political upheavals and ideological differences in the history of the Institute of Oriental Studies RAS, and pay tribute not only to the eccentric and bright personality of the heroine, but above all to her extraordinary contribution to Oriental studies.

Keywords: K. A. Antonova, Institute of Oriental Studies, IOS RAS, history of Russian Oriental Studies, Indology, Mughal India, Colonial India.

Кока Александровна Антонова (1910–2007) — представительница когорты ученых, основавших современную отечественную индологию. Даже единственное в своем роде имя подчеркивает, что это была необыкновенная женщина. Родилась она в Санкт-Петербурге, детство ее прошло в Московском Кремле, отрочество — в английском Брайтоне, побывала в ссылке в Таре на Иртыше, а в докторантуру поступила в Ташкенте. Но все же основная часть ее жизни прошла в Москве.

Мать Коки Александровны Софья Михайловна была членом РСДРП(б) с 1904 г., а в 1920-х гг. работала секретарем Г. Е. Зиновьева, что и сказалось на ее дальнейшей

* Леонид Борисович АЛАЕВ, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; alaev_leonid@mail.ru

Leonid B. ALAYEV, DSc (History), Principal Research Fellow, Professor, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; alaev_leonid@mail.ru

Татьяна Николаевна ЗАГОРОДНИКОВА, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; tnzag@mail.ru

Tatyana N. ZAGORODNIKOVA, PhD (History), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; tnzag@mail.ru

судьбе. Отец, журналист, вступил в партию в апреле 1917 г. (месяц важен: он означал дореволюционный стаж, особое положение в партии). К. А. окончила среднюю школу в Брайтоне. С тех пор Кока Александровна свободно владела английским, французским и немецким языками. В зрелом возрасте она выучила персидский, урду, арабский и испанский.

Вернувшись в Москву, К. А. поступила на историко-филологический факультет МГУ, который окончила в 1931 г., но, еще будучи студенткой, поступила на работу в Международный аграрный институт при Крестинтерне. Этот институт сыграл в жизни К. А. особую роль. В нем она не только начала научную работу, но и познакомилась с Владимиром Михайловичем Поповым, который потом стал известным историком под псевдонимом Турок, и вышла за него замуж. В. М. Турок оставил яркий след в жизни всех знавших его людей. Их совместная жизнь была счастливой и продолжалась почти полвека, они жили друг для друга и для своей науки, становились первыми читателями и первыми критиками трудов друг друга.

В 1934–1935 гг. К. А. работала в Институте мирового хозяйства и мировой политики, директором которого был академик Е. С. Варга. В этот период, с 20 до 25 лет, К. А. занималась аграрными отношениями в Ирландии и колониальной политикой в Канаде и Австралии. К Индии она пришла через проблемы Британской империи.

В 1935 г. К. А. Антонова резко меняет характер научной деятельности: поступает в аспирантуру на Кафедру колониальных и зависимых стран МГУ. Ее научным руководителем становится Игорь Михайлович Рейснер, блестящий ум которого сыграл выдающуюся роль в становлении К. А. как индолога. Несмотря на то что их подходы к методам изучения Индии оказались различными, а потому значительно различались и выводы, к которым они приходили, К. А. всегда испытывала пиетет и глубокое уважение к И. М. Рейснеру и всю жизнь считала его своим учителем.

Диссертация К. А. Антоновой на тему «Индия в период генерал-губернаторства Уоррена Гастингса» была защищена в декабре 1940 г. и успела пройти утверждение в ВАКе до того, как началась война. Везение необыкновенное, особенно если учесть, как были проведены «счастливые» аспирантские годы. Дело в том, что в 1937 г. Софью Михайловну арестовывают, а Коку Александровну как ЧСИР («член семьи изменника Родины» — имелась тогда такая категория советских граждан) высылают в Сибирь. Владимир Михайлович решает ехать вместе с нею. Через два года — «прощение», возвращение в Москву. Защищена диссертация, К. А. становится кандидатом наук, которых в то время было немного. Но нет квартиры и нет работы. К. А. и В. М. мыкаются по знакомым и перебиваются случайными заработками. В частности, К. А. готовит к публикации рукопись К. Маркса «Хронологические выписки по истории Индии», но так как эта книга вышла в свет уже после войны, денег за нее в то время К. А. не получила. По обычаям того времени в вышедшей книге не были указаны имена тех, кто над ней работал. Предисловие подписал «Институт Маркса–Энгельса–Ленина при ЦК ВКП(б)».

В 1941 г. Кока Александровна и Владимир Михайлович уезжают в эвакуацию в Ташкент, где она начинает работать в Институте литературы, языка и истории Узбекского филиала АН СССР, а затем поступает в докторантуру Института востоковедения АН СССР, «прописанного» в Ленинграде, но значительная его часть была эвакуирована в Среднюю Азию. К. А. начинала учить персидский язык еще в

ссылке в Таре, но здесь, в Ташкенте, берется за него всерьез. Она занимается с преподавателями, читает персоязычные индийские рукописи, делает из себя медиевиста. Ее феноменальные лингвистические способности позволили ей работать над расшифровкой (иначе это и не назовешь) радиоперехвата. Радисты, не знавшие ни одного языка, кроме родного, записывали азбуку Морзе на латинице кириллицей. Получалась полная абракадабра, которую она после нескольких дней тренировок начала читать и переводить с листа. После возвращения в Москву у нее осталось много друзей-коллег в Средней Азии и — стойкая любовь к тюбетейкам.





Кока Александровна Антонова на заседании в ИВ АН
и дружеский шарж С. И. Потабенко (*справа*)

Вместе с Московской группой ИВ АН К. А. возвращается в Москву, но не успевает закончить диссертацию и снова оказывается без работы. Удается устроиться старшим редактором в Фундаментальную библиотеку по общественным наукам (ФБОН, ныне ИНИОН). Оклад — 1070 руб., примерно равный окладу младшего научного сотрудника без степени. Но два года в ФБОН были плодотворными. К. А. редактирует библиографический бюллетень «Новая иностранная литература по востоковедению», начитывает литературу, спасает от «складирования» многие книги, поступившие из Германии в счет репараций, заканчивает диссертацию. Судя по характеристике, выданной ей в связи с переходом в ИВ АН в 1950 г., она «вела и ведет работу, требующую серьезной научной квалификации» (бюллетень «регистрирует и аннотирует около 7000 востоковедных работ в год на иностранных языках»). К. А. Антонова «много способствует подготовке этого издания своим широким востоковедным кругозором, большой работоспособностью и оперативностью».

Тут начинается полоса удач. В июне 1950 г. К. А. защищает докторскую диссертацию «Религиозная политика Акбара (К истории индо-мусульманских разногласий)», и тут же выясняется, что Институт востоковедения переводится в Москву, значительно расширяется его штат. Приказом от 9 августа 1950 г. шесть индологов во главе с А. М. Дьяковым, включая Антонову, становятся первыми сотрудниками Сектора

Индии, зародыша будущего Отдела Индии, предка Центра индийских исследований ИВ РАН.

С тех пор К. А. не меняла ни места работы, ни сферы интересов.

Ее книга «Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556–1605)» [Антонова, 1952] явилась первым в нашей стране монографическим исследованием по индийскому средневековью. Она была встречена не слишком радостно, потому что резко выделялась из тогдашних работ большим объемом использованных оригинальных источников и нестандартностью выводов. Возможно, сыграло роль и то, что И. М. Рейснер, признанный глава нарождающейся школы советских индологов, чувствовал себя ущемленным, так как не защитил тогда еще докторской диссертации и не имел на своем счету подобной монографии. Книга Антоновой явилась краеугольным камнем последующих исследований. С одной стороны, ее выводы легли в основу текстов в учебниках на протяжении нескольких десятилетий. С другой стороны, некоторые положения монографии вызывали возражения и, как следствие, появление новых работ – статей и монографий. Создалась творческая атмосфера взаимной критики, которой гордился Отдел Индии ИВ АН.

Вторая книга К. А. «Английское завоевание Индии в XVIII веке» [Антонова, 1958] явилась своего рода ответом на дискуссию, развернувшуюся вокруг ее первой монографии, а также другой дискуссии — по проблемам оценки колониальной политики. Она не имела такого же принципиального значения, как первая, но тоже в течение длительного времени служила основой нашего понимания начального периода колониализма.

Можно, пожалуй, сказать, что во времена, когда больше всего ценилась концепция, К. А. Антонова отдала приоритет фактам, данным источников.

Материал, накопленный в ходе работы над этими двумя монографиями, стал основой обобщающих работ — глав по истории Индии в XVI — начале XIX вв. в ряде коллективных монографий и учебников. «История Индии», написанная тремя авторами — К. А. Антоновой, Г. М. Бонгард-Левиным и Г. Г. Котовским [Антонова, Бонгард-Левин, Котовский, 1973], оказалась бестселлером и на долгие годы стала стандартным учебником для студентов-востоковедов[1]. Она была переиздана в 1979 г., в том же году вышла еще раз уже в двух томах, переведена на английский, французский, другие европейские, а также на ряд индийских языков.

Интерес К. А. к документальной основе исторического исследования выразился, прежде всего, в ее работе по изданию источников. Сборники документов по русско-индийским отношениям в XVII и XVIII вв., вышедшие под ее редакцией, пролили новый свет на торговые связи в Евразии в раннее Новое время. Небольшая публикация писем Типу Султана французскому наместнику на Маврикии произвела сенсацию в Индии.

Особенно интересна история с записками Клода Гюго. Г. Г. Котовский, большой знаток библиотек и книгохранилищ, как-то сказал К. А., что в библиотеке Львовского университета есть старофранцузская рукопись, касающаяся Индии. К. А.

[1] Следующее поколение индологов сумело создать подобный учебник на новом уровне знаний только через 27 лет. См.: [Алаев, Вигасин, Сафронова, 2010]; второе дополненное издание: [Алаев, Вигасин, Сафронова, 2018].

поехала во Львов, нашла эту рукопись, сделала копию и перевела на русский язык. Оказалось, что это обработанный автором дневник поездки драгунского капитана Клода Гюго в Индию, где он служил в войсках Хайдара Али в 1770–1771 гг. Источник, практически неизвестный ни в Индии, ни на родине. К. А. Антонова связалась с архивом в Эврё и получила оттуда микрофильм с сотней документов о человеке, который, оказывается, был президентом Уголовного трибунала департамента Эврё во время Великой французской революции. Увлекательный очерк об этом человеке и перевод его записок вышел в 1977 г. [Гюго, 1977]. Эта работа еще ждет должной оценки со стороны индологов.

Кока Александровна отличалась независимым характером, острым языком, и потому всегда была бельмом на глазу начальства. Она выживала только благодаря трудолюбию и эффективности работы. Ее монографии и главы в коллективных трудах демонстрировали уровень осмысления материала, которому трудно было что-то противопоставить. Она не обладала даром убеждать, захватывать, вести за собой. Но у нее были упорство, настойчивость и сознание, что она стоит на твердой почве фактов, данных источников. Чтобы ее в чем-то переубедить, требовались громадные усилия, существенные доказательства.

Среди наиболее важных положений, которые она отстаивала против «школы Рейснера» (а она составляла, по существу, весь Отдел Индии), был тезис об отсутствии в средневековой Индии капиталистических отношений, даже их зачатков. Это отрицание оспаривали В. И. Павлов и Э. Н. Комаров, а также «полуталантливая молодежь» (так В. И. Павлов называл Л. Б. Алаева и А. И. Чичерова). Она отбивалась. Но время шло, оппоненты К. А. Антоновой взрослели. В. И. Павлов отказался от идеи о генезисе капитализма в средневековой Индии и стал еще более пессимистичен в отношении ее судеб, чем когда-либо была К. А. Л. Б. Алаев тоже пересмотрел свои взгляды и стал сторонником концепции «феодального тупика». Э. Н. Комаров с 1950-х гг. не занимался этой проблематикой, но тоже явно отошел от прежних позиций. А. И. Чичеров дрейфовал в сторону признания глубокой отсталости доколониального индийского общества. Лишь К. З. Ашрафян до конца дней осталась приверженной идее о начале развития капитализма в Индии еще в доколониальный период. В 1973 г. в статье «Советские индологи о причинах падения Могольской империи» К. А. Антонова не отказала себе в редком удовольствии сплясать канкан «на костях» поверженных ею оппонентов [Антонова, 1973, с. 164–176].

Другая идея, высказанная К. А. и долгое время не находившая понимания, — идея о множественности собственности на землю при феодализме вообще, в Могольской Индии в частности. Нужно пояснить, что в то время господствовала догма, согласно которой собственность является основой производственных отношений и, следовательно, при феодализме собственником земли является феодал, а крестьянин собственности по определению не имеет. Существует «монополия класса феодалов на земельную собственность». К. А. Антонова увидела, что владельческими правами на землю обладали как те, кого считали феодалами (джагирдары, заминдары и т. п.), так и те, кого считали крестьянами (налогоплательщики, общинники). Таким образом, она, не формулируя этого прямо, выступила против тезиса о монополии класса феодалов на землю, и это в 1952 г., сразу после опубликования брошюры И. В. Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР», где в директивном тоне утверждалось,

что именно феодальная собственность на землю (а не личностные отношения) является основой феодализма.

Оригинальность ее понимания проблем восточного средневековья выразилась также в том, что она не поддалась на модную в 1950-е гг. идею о разложении государственной собственности на землю и развитии частной. Этой идеи нет ни в монографии 1952 г., ни в монографии 1958 г. [Антонова, 1952; 1958], ни в последующих работах. К. А. стойко переносила обвинения в том, что в ее трудах отсутствует динамика, что индийское общество под ее пером выглядит неподвижным. Да, следует признать, что она не видела динамики, а придумывать ее в угоду научно-политической конъюнктуре не считала нужным.

Наконец, вопреки господствовавшему тогда обыкновению, она не находила бранных слов в отношении британской аграрной политики в Индии. Она отмечала все ее негативные последствия, но считала, что намерения колонизаторов были достаточно прогрессивны: ввести буржуазную частную собственность на землю. За эту формулировку она также подвергалась критике коллег.

В конце жизни Кока Александровна много думала о том, внесла ли она какой-то вклад в отечественную науку, или же вся ее работа пошла насмарку, поскольку базировалась на марксизме, учении, которое оказалось несостоятельным. «Меня охватило отчаяние, — писала она, — неужели я не сделала ничего полезного в той области, которой посвятила свою жизнь, неужели все, над чем я работала, был мартышкин труд?» Нам, ее друзьям, беседовавшим с нею последние годы, кажется, что она ушла из жизни, придя к утешительному выводу, что ее работа не останется втуне. Ее воспоминания, опубликованные в журнале «Восток» и перепечатанные затем в сборнике, посвященном ее памяти [В России надо жить долго, 2010, с. 13–188], послужат важным источником для изучения советского периода эволюции востоковедения. Они написаны ярко, увлекательно, наполнены живыми людьми и, в частности, свидетельствуют, что К. А. до последних дней жила работой, научными идеями. Они проникнуты оптимизмом и верой в ненапрасность жертв. Но одной из замечательных черт К. А. была ее внутренняя, совершенно искренняя, естественная скромность. В воспоминаниях она пишет: «Я всегда, как мне кажется, трезво оценивала свои способности и возможности и считала себя добросовестным середняком. Это означает, что я не халтурила, не чуждалась никакой работы, не гналась за деньгами, и мои труды отвечали предъявляемым требованиям. Однако я не была талантливой: талант обязан хоть на один два шага быть впереди своего времени, а мои действия укладывались в его рамки».

При всей увлеченности работой Кока Александровна имела массу иных интересов. Ее комната была всегда завалена книгами — не только по специальности, но и всякими другими. Она могла часами читать наизусть стихи на разных языках. Особенно любила детективы и имела хорошую их коллекцию. Была большой кошатницей. Сочиняла стихи, в том числе довольно язвительные эпиграммы на коллег. Этим она любила заниматься на скучных заседаниях. Одним из ее хобби были путешествия. Она объездила с экскурсиями весь Советский Союз, удалось ей побывать и в Индии, а также в нескольких странах Восточной Европы, «странах социалистического лагеря», как их тогда называли. Из всех поездок она привозила массу фотографий, которые потом демонстрировала друзьям, сопровождая комментариями.

До преклонных лет она ездила на велосипеде, занималась плаванием и ходила на гимнастику на стадион имени В. И. Ленина и очень гордилась, когда в 1973 г., то есть в возрасте 63 лет, сдала требования 5 ступени и получила золотой значок и удостоверение ГТО. Это стало для К. А. еще одним поводом для шуток: «Вот наконец-то я стала “Готова к труду и обороне”».

Некоторая эксцентричность, отпугивавшая многих, не была позой, это было свойство ее характера, которое она не считала нужным скрывать. Те, кто смог не обращать на это внимания, был вознагражден общением с интереснейшей личностью. И она составила несколько ярких страниц в истории Института востоковедения.

Литература / References

«В России надо жить долго…»: Памяти К. А. Антоновой (1910–2007). М., 2010 [*“In Russia You Should Live a Long Live...”: In the Memory of K. A. Antonova (1910–2007).* Moscow, 2010 (in Russian)].

Алаев Л. Б., Вигасин А. А., Сафронова А. Л. *История Индии.* М., 2010 [Alaev L. B., Vigasin A. A., Safronova A. A. *History of India.* Moscow, 2010 (in Russian)].

Алаев Л. Б., Вигасин А. А., Сафронова А. А. *История Индии.* 2-е дополненное издание. М., 2018 [Alaev L. B., Vigasin A. A., Safronova A. A. *History of India.* Sec. enlarged ed. Moscow, 2018 (in Russian)].

Антонова К. А. *Английское завоевание Индии в XVIII веке.* М., 1958 [Antonova K. A. *English Conquest of India in the XVIII Century.* Moscow, 1958 (in Russian)].

Антонова К. А. *Очерки общественных отношений и политического строя Могольской Индии времен Акбара (1556–1605).* М., 1952 [Antonova K. A. *Essays on Social Relations and the Political System of Mughal India in the Era of Akbar (1556–1605).* Moscow, 1952 (in Russian)].

Антонова К. А. Советские индологи о причинах падения Могольской империи // *Очерки экономической и социальной истории Индии.* М., 1973. С. 164–176 [Antonova K. A. Soviet Indologists on the Causes of the Fall of the Mughal Empire // *Essays of the Economic and Social History of India.* Moscow, 1973. Pp. 164–176 (in Russian)].

Антонова К. А., Бонгард-Левин Г. М., Котовский Г. Г. *История Индии (краткий очерк).* М., 1973 [Antonova K. A., Bongard-Levin G. M., Kotovskii G. G. *History of India (A Short Essay).* Moscow, 1973 (in Russian)].

Гюго К. *Записки об Индии.* Пер. и вступительная статья К. А. Антоновой. М., 1977 [Hugau C. *Notes on India. Transl. and Introduction by K. A. Antonova.* Moscow, 1977 (in Russian)].

ВИКТОР ГЕОРГИЕВИЧ РАСТЯННИКОВ:
СУДЬБА ЧЕЛОВЕКА И УЧЕНОГО

И. В. Дерюгина*

От редакции: Продолжая серию воспоминаний о выдающихся сотрудниках Института востоковедения, приуроченных к двухсотлетию ИВ РАН, «Вестник ИВ РАН» публикует воспоминания вдовы выдающегося востоковеда, профессора-индолога Виктора Георгиевича Растянникова — Ирины Владимировны Дерюгиной, специалиста по экономике стран Востока, рассказавшей о научной деятельности ученого, проработавшего в Институте более шестидесяти лет. Личная история незаурядного исследователя показана на фоне истории страны, науки о Востоке и Института.

Ключевые слова: В. Г. Растянников, Институт востоковедения АН СССР, ИВ РАН, индология, экономика стран Востока.

VIKTOR G. RASTYANNIKOV:
A DESTINY OF A MAN AND A SCIENTIST

Irina V. Deryugina

Editorial: Continuing the series of memoirs about outstanding scholars of the Institute of Oriental Studies dedicated to the bicentenary of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, the *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS* publishes memories of the widow of a distinguished orientalist, professor of Indology, Viktor G. Rastyannikov. Irina V. Deryugina, expert on the economy of Oriental countries, speaks about the scientific work of a scholar who had worked in the Institute for over sixty years. The personal history of this outstanding researcher is shown against the background of the country's history, Oriental studies, and the Institute itself.

Keywords: V. G. Rastyannikov, Institute of Oriental Studies, IOS RAS, Indology, Oriental economies.

Виктор Георгиевич Растянников (17.02.1928–26.07.2015), доктор экономических наук, профессор, работал в Институте востоковедения более 60 лет, с 1955 по 2015 гг., прошел ступени от младшего научного сотрудника до главного научного сотрудника, был заведующим сектором аграрно-крестьянских проблем, руководителем вертикальной группы по экономике сельского хозяйства и продовольственного обеспечения, председателем Диссертационного совета, неоднократно избирался в Ученый совет института, работал в Центре индийских исследований, награжден медалями за трудовую доблесть, доблестный труд и др. На его счету более 130 научных работ, в том числе 25 книг.

* Ирина Владимировна ДЕРЮГИНА, кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; irina-vd@mail.ru

Irina V. DERYUGINA, PhD (Economy), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; irina-vd@mail.ru

Как бы ни хотелось избежать клише, но характер Виктора Георгиевича, как и большинства людей его поколения, сформировала Великая Отечественная война. В 1941 г. ему исполнилось 13 лет, еще до начала войны детей отправили на лето из Москвы в деревню Башкардово (Боровского района), там его и застало 22 июня. Позднее в октябре 1941 г. весь район был захвачен немцами, а летом В. Р. еще оставался в деревне. В самой деревне Башкардово почты не было, и В. Р. выдали коня, чтобы он каждый день на телеграфе в соседнем селе следил за продвижением немцев, а к вечеру привозил сведения в деревню. Осенью его отца призвали на фронт, и мать осталась в Москве одна с тремя детьми. Школы в Москве в 1941–1942 гг. не работали, зато работали Ремесленные училища, где учеников кормили и выдавали рабочие продуктовые карточки. Как только В. Р. исполнилось 14 лет, его взяли в Ремесленное училище, по окончании которого он трудился слесарем на оборонных предприятиях Москвы. Пока не работали школы, В. Р. самостоятельно по вечерам учился дома (при свете керосиновой лампы, ибо электричество в жилые дома в тот год не подавали), а в сентябре 1942 г., сдав экзамены за пропущенный класс, поступил в вечернюю школу рабочей молодежи. Стремление жить быстрее, насыщеннее, интереснее толкнуло В. Р. еще раз перескочить учебный год — уже в Московском институте востоковедения, который он закончил за четыре года (1946–1950 гг.).

Я написала об этом периоде так подробно, ибо именно в нем были заложены корни того упорства, с которым Виктор Георгиевич в дальнейшем отстаивал свои научные идеи, и той ответственности, с которой он выполнял свою работу.

Еще мальчиком его манила история и культура Индии, но в институте он стал специализироваться на экономике Индии. После окончания института В. Р. поступил в аспирантуру Института востоковедения Академии наук СССР, в 1954 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему «Аграрные отношения в Пенджабе (1900–1947 гг.)», а в 1971 г. — докторскую диссертацию на тему «Проблемы аграрной эволюции в многоукладной экономике. Опыт независимой Индии», в 1984 г. ему было присуждено ученое звание профессора.

Круг научных интересов Виктора Георгиевича практически безграничен. Началом начал было исследование эволюции аграрных отношений и классообразования в индийской деревне, которое реализовалось в крупной монографии «Agrarian Evolution in Multiform Structure Society. Experience of Independent India», изданной в Великобритании [Rastyannikov, 1981]. Эта работа в 1980–1990-х гг. была учебником для студентов-индологов во всем мире. Я помню, как на международных конференциях и конгрессах к В. Р. подходили молодые ученые из США, Индии, Англии и спрашивали: «Вы именно тот профессор Растянников, по книге которого мы учились?».

К проблемам развития капитализма в аграрном обществе Индии В. Р. возвращался на протяжении всей научной жизни. Его подходы к исследованию постепенно трансформировались, но в целом базировались на концепции многоукладной аграрной экономики и существовании системообразующего (доминантного) уклада. Капитализм в многоукладном аграрном обществе, как доказал В. Р., «приобретает форму доминантного уклада, при котором экономические отношения реализуются через внеэкономическое принуждение, как внутренне присущее восточным обществам, так и привнесенным извне в виде политического

насилия». В 1995 г. под его руководством (совместно с Г. К. Широковым) была издана книга «Капитализм на Востоке во второй половине XX в.», где получили развитие теоретические аспекты становления капитализма в странах Востока [Растянников, Широков, 1995]. Книге принадлежит особое место в теоретическом осмыслении проблем социально-экономического развития на периферии мирового капитализма. Задуманная еще до распада СССР, монография свободна от узости традиционного советского взгляда на предмет исследования. Написанные Виктором Георгиевичем разделы носили новаторский в теоретическом плане характер, впервые реабилитируя забытое в советское время теоретическое наследие А. В. Чаянова. Особый интерес В. Р. на новом этапе вызывали проблемы гетерогенности капитализма, развивающейся под воздействием научно-технической революции. Он доказал, что именно НТР вывела «стадиальную эволюцию капитализма на общепланетарную авансцену, превращая данный тип развития в универсальный процесс мирового порядка».



В. Г. Растянников, 1963 г.
(*фото из архива В. Г. Растянникова*)



Г. К. Широков и В. Г. Растянников
(*фото из архива В. Г. Растянникова*)

В бытность заведующим Сектором аграрно-крестьянских проблем (1974–1986 гг.) В. Р. по заданиям Е. М. Примакова руководил работами по изучению продовольственного обеспечения развивающихся стран. Изданная под редакцией В. Г. Растянникова книга «Восток: продовольствие и развитие» [Растянников, 1986], обобщила исследования этой сферы и впоследствии была переведена и опубликована в Индии. Хотелось бы упомянуть принципиально новое для В. Р. направление, инициированное Е. М. Примаковым на рубеже 1970–1980-х гг., — «Прогнозы социально-экономического развития стран Азии и Северной Африки». В. Р. с воодушевлением включился в выполнение работы, под его руководством была сделана серия прогнозов продовольственного обеспечения до 2000–2010 гг. Сравнивая

прогнозные концепции, сценарии, предположения, можно только удивляться — абсолютное большинство из них подтвердилось, а прогнозные показатели продовольственного баланса отличаются от реальных менее чем на 10 %. В этой работе проявилась способность В. Р. быстро осваивать совершенно новый для него материал, а также большой интерес к использованию математических и статистических методов в исследовании социально-экономических вопросов. Этот интерес впоследствии дал толчок к инновационной разработке — он поставил и решил проблему неравномерности сельскохозяйственного роста в центре и на периферии мирового хозяйства на основе циклической теории Н. Д. Кондратьева. На эту тему была издана книга «Большие циклы в агросфере. XX век» [Растянников, Дерюгина, 1997].

Знания, навыки, идеи В. Р. не запирались внутри, а выплескивались в научный мир: он преподавал в ИСАА при МГУ им. М. В. Ломоносова, Российском университете дружбы народов, руководил аспирантами. В 1980-х гг. в Институте востоковедения устраивалось много семинаров, лекций, где известные ученые делились научными мыслями с молодежью. Лекции читали Е. М. Примаков, В. Г. Растянников, Л. С. Васильев, В. А. Яшкин и др., причем эти собрания были чрезвычайно востребованы, собирался полный актовый зал.



25-й Международный конгресс востоковедов 1960 г. Москва, Колонный зал
(*фото из архива В. Г. Растянникова*)

Для того чтобы только очертить направления научных изысканий В. Р. понадобится не одна страница, поэтому приведу, по моему мнению, наиболее прорывные. Как каждый большой ученый, В. Р. никогда не останавливался на достигнутом, всегда шел дальше, стремился к новым знаниям. В 1990-х гг. изменились методы и подходы к работе в Академии наук. Многие уезжали работать за границу, но В. Р. даже не рассматривал этот путь, хотя столь хорошо известному в США и Англии ученому такие приглашения поступали. Даже не потому, что он был патриотом, — хотя он им был, но в тот период мы получили ту степень свободы, которой никогда не было

у экономистов-востоковедов в СССР, и В. Р. прекрасно осознавал, что в институтах США этой свободы быть не может. Зарплата в Институте востоковедения была мизерная, но были различные гранты, поэтому появилась возможность издавать книги и вести исследования в принципиально новых областях.

В первую очередь в этот период В. Р. интересовали различные типы внеэкономического принуждения при реализации коллективной собственности в сельском хозяйстве СССР, в том числе парадоксы экономического роста в сельском хозяйстве республик Средней Азии. По этой теме опубликовано две книги: «Узбекистан. Экономический рост в агросфере: аномалии XX века» [Растянников, 1996] и «Аграрная экономика Узбекистана на пути к рынку» (1997), изданная в Японии.

Несколько книг В. Р. были посвящены исследованию типологии экономических процессов в сельском хозяйстве стран Востока и сравнительному анализу моделей сельскохозяйственного роста в странах Востока и Запада. Наиболее всеобъемлющей работой стала книга «Модели сельскохозяйственного роста в XX веке» [Растянников, Дерюгина, 2004], где ретроспективно охарактеризованы процессы смены исторических ступеней развития аграрных секторов, а также выявлены качественные особенности и этапы движения сельского хозяйства этих стран к рынку. Логическим завершением данного направления стала разработка теории двух технологических способов производства в сельском хозяйстве стран Востока и Запада, которой посвящена его последняя книга «Сельское хозяйство: Восток *vs* Запад. Два технологических способа производства» [Растянников, Дерюгина, 2017]. В ней описываются условия становления, современные проблемы и будущее развитие «трудосберегающего» и «землесберегающего» технологических способов производства.

И все же В. Р. был индологом, большую часть жизни он проработал в Центре (Отделе) индийских исследований. В каждой его книге есть разделы, посвященные сельскому хозяйству Индии. В 2000-х гг. он изучал депрессивное влияние земельно-демографического комплекса на экономический рост в Индии, эта тема раскрыта в книге «Аграрная Индия. Парадоксы экономического роста: вторая половина XX в. — начало XXI в.» [Растянников, 2017].

Еще одна плоскость научной карьеры В. Р. — консультирование руководства СССР (для российского руководства это было неактуально) по вопросам сельского хозяйства развивающихся стран. В середине 1980-х гг. в составе делегации ЦК КПСС он побывал в Народной Республике Конго: надо было оценить возможности предоставления займа СССР для интенсивного развития аграрного сектора африканской страны (механизации, химизации). Однако, посетив конголезские деревенские кооперативы, в которых земледелие велось на базе подсечно-огневой системы, при которой главные средства «механизации» преставляли мотыга и ручной труд, он пришел к выводу, что в целях интенсивного развития аграрного сектора кредитные средства принципиально не смогут быть освоены, о чем и написал записку в ЦК. Кредит Советский Союз впоследствии все же дал, но в другом размере и на других условиях.

И коллеги, и родные Виктора Георгиевича зачастую удивлялись его работоспособности. Что же поддерживало жизненную активность В. Р.? Я думаю — спорт. До 80 лет он не менее трех раз в неделю плавал в бассейне, катался на беговых коньках, ходил на лыжах. В молодости был инструктором в горных походах по Кавказу,

увлекался велосипедным туризмом — проехал всю Восточную Европу, до 70 лет ежегодно летом ходил в байдарочные походы.



Лыжный кросс 1964 г., ИВ АН СССР. Участники слева направо: В. Г. Растянников, А. П. Данильчук, Н. Ермаков, А. И. Медовой, Я. Н. Гузеватый, Р. П. Шмидт, Г. А. Шмидт, М. А. Максимов, Т. П. Крючкова, Н. А. Шмидт, В. И. Кочнев, П. М. Шаститко, Г. А. Колыхалова (*фото из архива В. Г. Растянникова*)

Литература / References

Растянников В. Г. *Аграрная Индия. Парадоксы экономического роста: вторая половина XX в. — начало XXI в.* М., 2017 [Rastiannikov V. G. *Agrarian India. Paradoxes of Economic Growth: The Second Half of 20th — the Beginning of 21st Centuries*. Moscow, 2017].

Растянников В. Г. *Восток: продовольствие и развитие*. М., 1986 [Rastiannikov V. G. *Orient: Food and Development*. Moscow, 1986].

Растянников В. Г. *Узбекистан. Экономический рост в агросфере: аномалии XX века*. М., 1996 [Rastiannikov V. G. *Uzbekistan. Economic Growth in the Agrosphere: Anomalies of the 20th Century*. Moscow, 1996].

Растянников В. Г., Дерюгина И. В. *«Большие циклы» в* агросфере. XX век. *Опыт межстранового сравнительно-исторического анализа*. М., 1997 [Rastiannikov V. G., Deriugina I. V. *"Big Cycles" in the Agrosphere. 20th Century. A Cross-Country Comparative Historical Analysis*. Moscow, 1997].

Растянников В. Г., Дерюгина И. В. *Модели сельскохозяйственного роста в XX веке. Индия, Япония, США, Россия, Узбекистан, Казахстан*. М., 2004 [Rastiannikov V. G., Deriugina I. V. *Models of Agricultural Growth in 20th Century. India, Japan, USA, Russia, Uzbekistan, Kazakhstan*. Moscow, 2004].

Растянников В. Г., Дерюгина И. В. *Сельское хозяйство: Восток vs Запад. Два технологических способа производства*. М., 2017 [Rastiannikov V. G., Deriugina I. V. *Agriculture: East vs West. Two Technological Methods of Production*. Moscow, 2017].

Растянников В. Г., Широков Г. К. *Капитализм на Востоке во второй половине XX в.* М., 1995 [Rastiannikov V. G., Shirokov G. K. *Capitalism in the East in the Second Half of the 20th Century*. Moscow, 1995].

Rastyannikov V. G. *Agrarian Evolution in a Multiform Structure Society: Experience of Independent India*. London, Boston, 1981.

200 ЛЕТ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИХ СКАЛЬНЫХ ГРОБНИЦ В ГИЗЕ

С. В. Ветохов*

В статье представлен анализ научных работ, посвященных одному из самых массовых типов погребальных комплексов в некрополе Гизы — древнеегипетским скальным гробницам времени III тыс. до н.э. В настоящий момент в мировой египтологии остаются дискуссионными вопросы, связанные со временем их создания, причиной формообразования, типологией, эволюцией и пр. В подавляющем числе работ о скальной архитектуре авторы предпочли акцентировать внимание на изобразительном и письменном материалах, обходя вниманием собственно анализ архитектуры. В статье рассматривается не только качество публикации памятников с точки зрения анализа архитектурных форм и элементов, но и разбираются мнения исследователей по указанным проблемам, а также возможные варианты решения этих проблем.

Ключевые слова: Египет, Гиза, Древнее царство, скальная архитектура, египтология.

200 YEARS OF STUDYING ANCIENT EGYPTIAN ROCK-CUT TOMBS AT GIZA

Sergey V. Vetokhov

The article presents an analysis of scientific works devoted to one of the most widespread types of burial complexes in Giza Necropolis—of ancient Egyptian rock-cut tombs dating to the Third millennium B.C. There is no agreement among Egyptologists globally on the time of their creation, the cause of shaping, typology, evolution, etc. Overwhelmingly, in publications on rock-cut architecture authors prefer to focus on visual and written materials, bypassing the actual analysis of architecture itself. The article considers not only the quality of the publication of monuments from the standpoint of architectural analysis, but also examines the opinions of researchers on these problems, as well as possible solutions to these problems.

Keywords: Egypt, Giza Necropolis, Old Kingdom, rock-cut architecture, Egyptology.

Египетский некрополь времени Древнего царства в Гизе, известный в первую очередь пирамидами царей Хуфу, Хафра и Менкаура, в действительности также включает колоссальное количество гробниц царских родственников и представителей знати, живших в середине — второй половине III тыс. до н.э. Основной формой для последних были мастабы, состоящие из двух основных частей — прямоугольного каменного сооружения с наклонными боковыми гранями в виде усеченной пирамиды, в котором размещалось культовое

* Сергей Вячеславович ВЕТОХОВ, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; veto@list.ru

Sergey V. VETOKHOV, PhD (Egyptology), Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; veto@list.ru

помещение (часовня), и подземной части, имевшей одну или несколько погребальных камер, служивших для захоронения тел умерших. Мастабы стали возводиться практически одновременно с первой пирамидой в Гизе — т. е. при Хуфу. Однако спустя примерно полвека — в правление Хафра [Jánosi, 2005, S. 314] или Менкаура в некрополе Гизы начали высекать первые *скальные* гробницы[1] [Reisner, 1942, p. 219] — сооружения, вырубленные в массиве скалы, но также имевшие культовое помещение и одну или несколько погребальных камер.

Первые скальные гробницы Гизы принадлежали членам царской семьи Хафра и размещались к востоку от его пирамиды, в массиве скалы — на месте, где прежде добывали камень для пирамид Хуфу и Хафра. Позднее скальные гробницы заполнили почти все территории в некрополе — в местах добычи камня, где в процессе выработки образовывались участки с отвесной скалой, у пирамидных комплексов, восходящих дорог, ведущих к царским поминальным храмам, в местах выхода крупных скальных массивов. О точном количестве скальных гробниц на территории всего некрополя Гизы говорить трудно, поскольку немалая их часть до сих пор находится под наносами песка или слоя балласта — *дебриза*. Предположительно, их число может составлять несколько сотен. Но, например, на участке работ Российской археологической экспедиции Института востоковедения РАН на Восточном плато Гизы (РАЭГ) на данный момент насчитывается более пятидесяти скальных гробниц, доступных для посещения. Однако сколько их еще остается скрытыми под наносами песка — неизвестно.

Возникновение в Гизе скальной гробницы — особого типа погребального сооружения, альтернативного мастабе (возможно, не столь престижного, как последняя, но, разумеется, менее затратного, учитывая, что в мастабе, помимо строительства поминальной часовни, также требовалось возведение значительной по размером насыпи, облицованной камнем или сырцовым кирпичом, где размещались шахтные погребения)[2], чаще всего связывают с разрастанием к концу IV династии царского административного аппарата и, как следствие, расширением столичного некрополя. Размеры, качество исполнения, декор, конструктивные особенности, которые прослеживаются как в типе и форме поминальной часовни (центрального культового места), так и в глубине шахт и площади подземных погребальных камер, у скальных гробниц варьировались.

Первым исследователем, посетившим скальные гробницы Гизы можно считать Дж. Б. Кавилью, обосновавшегося в 1817 г. на восточной окраине некрополя Гизы с целью проведения кратких раскопок, а затем Ж.-Ф. Шампольона и его команду, в 1828 г. побывавших в Гизе и сделавших ряд заметок о некоторых скальных гробницах. Первая публикация мемуаров Дж. Б. Кавильи в полном виде и с иллюстрациями была издана лишь недавно — в 2007 г. [Лебедев, 2018, с. 60].

[1] Однако П. Элснер предлагает еще более раннее время появления скальных гробниц — уже при III династии (без приведения конкретных примеров) [Elsner, 2004, S. 16].

[2] Скальные часовни, кроме скальных гробниц, существовали и в мастабах. Так, можно выделить три основных типа конструктивного устройства часовен в мастабах: 1) каменные часовни, пристроенные/встроенные в каменный массив мастабы; 2) скальные часовни, высеченные в скальной сердцевине каменной мастабы или в массиве скалы под уровнем основания мастабы; 3) комбинация обоих вариантов (частично скальные и каменные).

Первые публикации скальных гробниц в Гизе принадлежат прусскому ученому Карлу Рихарду Лепсиусу [Lepsius, 1850; 1897], возглавившему экспедицию в Египет и Судан. В течение трех лет, начиная с 1842 г., экспедиция открыла и задокументировала колоссальное количество памятников, предметов и артефактов. Художники Лепсиуса скопировали огромное количество изображений и надписей в гробницах, произвели их обмеры, изготовив архитектурные планы и разрезы сооружений. Систематические раскопки Лепсиус не вел, погребальные шахты в гробницах не раскапывались, что было почти невозможно, учитывая, что в Египте и Судане он провел только три года. Между тем, ценность работы Лепсиуса неоспорима. В особенности это относится к описанным им памятникам или частям памятников, утраченным в последующие годы. Однако Лепсиус уделял основное внимание гробницам, содержащим эпиграфический материал; им ученый присвоил номера, которыми многие специалисты пользуются до сих пор. За редким исключением внимание Лепсиуса привлекали гробницы, не содержащие или не сохранившие надписей и изображений, но имеющие интересную архитектуру, как например, многокомнатная скальная гробница LG 71 на Восточном плато. Выполненные в масштабе планы и разрезы этой гробницы в публикации Лепсиуса содержат также размеры отдельных элементов памятника, что редко встречается даже в современных публикациях.

Систематические раскопки, предпринятые в первой половине XX в. Германом Юнкером, Джорджем Райзнером, Селимом Хассаном, Абдель-Монеймом Абу-Бакром, Ахмедом Фахри и др., дали масштабный материал, позволивший понять, что скальные гробницы представляют собой массовый тип погребального сооружения, альтернативного мастабе и требующего отдельного изучения.

По результатам системных раскопок американской экспедиции под руководством Дж. Э. Райзнера на Западном и Восточном плато был издан первый том «Истории некрополя Гиза» [Reisner, 1942], где археолог представил типологию найденных памятников, сделанную, в первую очередь, для удобства их описания (ею до сих пор пользуются специалисты). В 1911 г. половина немецкой концессии перешла к австрийской экспедиции под руководством Г. Юнкера, который был не столь удачлив, как Райзнер, в плане эффектных находок, но «когда речь заходит о Гизе, первым на ум приходит имя Германа Юнкера», — пишет А. О. Большаков в статье «Герман Юнкер и его “Гиза”. Проблемы методики» [Большаков, 1985]. Двенадцатитомный труд Юнкера по исследованным им гробницам представляет исключительную ценность до настоящего времени. Одним из главных достоинств работы Юнкера [Junker, 1929–1955] является «комплексная методика исследования», когда некрополь рассматривается «как единое целое», в процессе выявления его «хронологии и закономерностей развития», — отмечает А. О. Большаков. Детальные чертежи и описание содержимого шахтных погребений в мастабах, предоставленные Юнкером, могут служить хорошим статистическим и сравнительным материалом для изучения таковых и в скальных гробницах.

Подробностью отличаются образующие многотомную серию «Раскопки в Гизе» [Hassan, 1932–1960] публикации египетского археолога Селима Хассана, работавшего в Гизе в 1929–1938 гг. С. Хассан вел раскопки системно, объекты планомерно расчищались от *дебриза*, не отдавая предпочтения какому-то отдельному памятнику и излишне не углубляясь в одном месте. В книгах С. Хассана помимо детального

описания мастаб и находок содержится описание скальных гробниц на Центральном плато и эволюции формы «ложных дверей» — наиболее характерного архитектурного элемента египетских гробниц эпохи Древнего царства. В книгах С. Хассана приводятся важные данные по скальным гробницам, особенно по уникальной гробнице Дебехни [Hassan, 1943, p. 159–184], а также Ниусерра [Hassan, 1943, p. 185–188]. Кроме текстового описания, публикации включали развертки стен и разрезы по шахтам. Но С. Хассан не анализировал ни их планировку, ни возможные причины тех или иных архитектурных решений, не затрагивал эволюционные изменения скальной архитектуры. В работах С. Хассана содержатся материалы по скальным гробницам и Восточного плато, в частности, размещенных в его юго-восточной оконечности. Но, в целом, данный комплекс скальных гробниц недостаточно изучен с точки зрения архитектуры: планировки выполнены схематично[3], нет фотографий и чертежей внутреннего оформления часовен, информации о структуре и заполнении погребальных шахт. Отсутствие детальной информации не позволяет в полной мере выявить архитектурные критерии для проведения сравнительных аналогий с архитектурой скальных гробниц в других комплексах и включения их в общую статистическую базу.

Вероятно, первой публикацией именно скальных гробниц на Восточном плато можно считать работу египетского исследователя А. Фахри «Семь скальных гробниц» [Fakhry, 1935], вышедшую в 1935 г. Она включала описание семи скальных гробницах, расположенных в северо-восточной части плато, с надписями и изображениями, развертками стен и разрезами по шахтам. Однако в публикации отсутствовал какой-либо сравнительный анализ гробниц, также не было единого плана всех сооружений, что не позволяет полноценно использовать приведенные данные для выявления причин планировочных решений.

Другой египетский археолог Абдель-Монейм Абу-Бакр вел полевые исследования на Западном плато Гизы, где, в том числе, нашел семь скальных гробниц [Abu-Bakr, 1953]. Однако, хотя его публикация, как и упомянутая книга А. Фахри, не отличается тщательностью описания и высоким качеством чертежей сооружений, она все же дополняет и так небольшой список работ по скальным гробницам в Гизе. Интересной деталью в опубликованном Абу-Бакром материале является наличие незавершенных шахт в четырех из семи представленных гробниц, в стенах часовен которых были обнаружены ниши-погребения. Однако исследователь не приводит объяснения, по какой причине шахты остались незавершенными (т. е. «заготовками»), а вместо них предпочли вырубить погребения в нишах стен часовен.

За годы изучения древнеегипетских скальных гробниц времени III тыс. до н. э. в мировой египтологии наметились три основных проблемы, связанные, во-первых, с определением времени их создания, во-вторых, с интерпретацией отдельных архитектурных элементов и в-третьих, с формообразованием, функционированием и эволюцией скальной архитектуры. Стоит сказать, что мы не преследовали цель проанализировать все имеющиеся научные публикации по указанным, направлениям, поставив задачу лишь обозначить ключевые этапы исследования обозначенных проблем.

[3] См. вложенные планы в конце книги [Hassan, 1960].

Проблема возникновения скальных гробниц и их датировки

Скальные гробницы Гизы эпохи Древнего царства, по всей вероятности, при V–VI династиях являвшие собой тип массового погребального сооружения, недостаточно изучены; исследование многих преимущественно сводилось к сравнению их форм с мастабами, хотя еще Г. Юнкер рассматривал скальные гробницы в своей «Гизе» как самостоятельное явление древнеегипетской архитектуры [Junker, 1955, S. 36]. Однако Дж. Райзнер связывал скальные гробницы IV — начала V династии с развитием L-образных в плане часовен мастаб времени правления Хуфу и Хафра [Reisner, 1942, p. 245; Jánosi, 2005, S. 314], между тем, отмечая, что те, в свою очередь, послужили в дальнейшем примером для часовен в мастабах [Reisner, 1942, p. 219]. П. Яноши, не считая скальные гробницы имитацией мастаб эпохи Древнего царства, не исключал, что их архитектонические корни следует искать в мастабах предыдущего периода, т. е. Раннего царства [Jánosi, 2005, S. 310].

К настоящему времени предложено несколько относительно надежных способов датировки скальных гробниц. Один из них, разработанный М. Бартой[4], — по так называемым «семейным гробницам», принадлежащим, как правило, чиновникам невысокого ранга. «Семейная» гробница состоит из ряда (или рядов) погребальных шахт, включенных в единое сооружение, предназначенное не только для захоронения целой семьи, но и служившее культовым местом. Этот тип гробницы получил развитие с середины V династии (с царствования Ниусерра). Другой способ датировки, предложенный П. Яноши, — по типу часовен, появившихся с развитием в Гизе двухкомнатных скальных гробниц при V династии и трехкомнатных при VI династии. Двухкомнатная схема предполагала расположение помещений часовни на одной оси и их сообщение через один или несколько проходов в одной из стен [Jánosi, 2006a, S. 127–128].

На данный момент наиболее разработанным способом определения времени создания скальных гробниц является датировка по эпиграфическому и иконографическому материалу. Важные шаги в этом направлении, основываясь на иконографических критериях, сделали Надин Шерпьон («Мастабы и скальные гробницы Древнего царства», 1989) [Cherpion, 1989] и Мишель Бо («По поводу иконографических критериев», 1998) [Baud, 1998, p. 31–96]; их статья является своего рода ответом на работу Н. Шерпьон.

Датировка гробниц по надписям и находящимся в них изображениям возможна не на основе формы того или иного изображения, стиля написания текста или титула. Так, статья А. О. Большакова «Системный анализ староегипетских гробничных комплексов» [Большаков, 1986, с. 98–137] представляет собой анализ изображений на стенах древнеегипетских часовен, в которой исследователь приходит к выводу о системности расположения сюжетных сцен, изменявшихся со временем. Таким образом, Большаков разработал новый подход к датировке гробниц — по местоположению и наличию тех или иных изображений на стенах поминальной часовни. За год до этого Найджел Страдвик в книге «Администрация Египта эпохи Древнего царства» [Strudwick, 1985] предложил критерии датировки по надписям на

[4] О них подробнее см.: [Bárta, 2002, p. 291–292; 2013, p. 269]. Пример таких сооружений — гробницы Хафраанха (G 7948) и Ченти II (LG 77).

«ложных дверях». Впоследствии проблемам датировки гробниц по эпиграфическому и иконографическому материалу были посвящены масштабные монографии Ивонн Харпур «Декор в египетских гробницах Древнего царства. Исследование по ориентации и содержанию сцен» [Harpur, 1987] и Лео Ротэна «Декорирование стен культовых часовен древнеегипетских гробниц в Гизе» [Roeten, 2014].

Другая работа, посвященная способу датировки гробниц по изображениям, принадлежит Дж. Свинтон — «Датировка египетских гробниц эпохи Древнего царства» [Swinton, 2014]. Исследовательница считает, что на протяжении продолжительного времени в Гизе одновременно существовало несколько типов часовен, поэтому ни их расположение, ни тип мастабы и часовни не могут являться датирующими критериями. Дж. Свинтон заключает, что с начала V династии гробницы в Гизе могут быть датированы, в основном, только по изображениям, надписям, находкам, взаимному расположению и родственным связям их владельцев [Swinton, 2014, p. 29]. Выделив характерные элементы изображений, такие, как детали одежды владельцев гробниц, сцены с изображением жертвенных столов, сцены трапезы, мебель и др., используя статистические методы, она определяет периоды использования в оформлении гробниц тех или иных элементов. Однако, Реми Легро в критическом обзоре этой работы высказывает некоторые замечания по поводу надежности метода, предложенного Дж. Свингтон, и предлагает несколько усовершенствовать ее статистический метод, считая, что стремление как можно больше увеличить статистическую базу даже за счет ненадежных примеров приводит к слабой эффективности критериев [Legros, 2018, p. 5–14].

Важно отметить, что многие скальные гробницы (в том числе достаточно крупные) не имеют надписей и рельефов или располагают ими в недостаточном или непригодном для интерпретации и датировки объеме. Для определения времени функционирования гробниц также используются данные вещественных источников (прежде всего, керамического материала), выявляемых в ходе исследования гробничных часовен, шахт и погребальных камер. Так, в масштабной работе С. Е. Малых «Вотивная керамика Египта эпохи Древнего царства» [Малых, 2010] на основе собранного автором во время раскопок в Гизе колоссального статического материала с привлечением изобразительных и эпиграфических источников был выработан инструмент, сделавший возможным датировку большинства бесписьменных погребальных комплексов на участке работ РАЭГ по обнаруженному в них керамическому материалу. Вместе с тем следует иметь в виду, что большинство гробниц, в том числе скальных, особенно в зоне столичного мемфисского некрополя (от Абу-Роаша до Мейдума) было ограблено уже в древности, многие — неоднократно, что затрудняет возможность использования вещественных источников для датировки сооружений.

Таким образом, во многих случаях единственным инструментом, позволяющим датировать безымянные, бесписьменные и лишенные оригинальных предметов (во всяком случае, *in situ*) погребальные сооружения, выступает архитектура.

Анализ элементов скальной архитектуры

Скальные гробницы эпохи Древнего царства состоят из двух основных частей: часовни (места отправления поминального культа) и погребальной камеры (места погребения тела). В часовню, вырубленную в массиве скалы, вел проход,

оформлявшийся снаружи наклонными косяками по бокам входа, архитравом над входом и барабаном[5] над проходом. В часовнях (как правило, на западной стене) располагались «ложные двери» — главное культовое место, а также ниши различного назначения. В полу часовни размещались шахты, ведущие в погребальные камеры.

В свою очередь, каждый элемент гробницы состоял из отдельных архитектурных деталей. Так, например, в оформлении *входа* в часовню можно выделить такие составные элементы, как косяки, архитрав, проход в часовню, барабан, двери; в *ложных дверях* — нишу ложной двери, косяки, барабан, плакетку и архитрав; в *шахтных погребениях* — устье шахты, ствол шахты, проход в погребальную камеру, саму погребальную камеру и т. д. Все эти элементы в разной степени привлекли внимание исследователей.

Вход. Как отмечено выше, у большинства гробниц, содержащих надписи, последние располагаются на элементах, оформляющих вход, — на архитраве, барабане или косяках дверей. По мнению М. Барты, самые первые изображения в гробницах появились на входе, и только позднее стали распространяться на внутренние части гробницы [Bárta, 2011, p. 117]. Одной из таких первых гробниц была гробница Хетепи в Саккаре времени правления царя III династии Джосера (2668–2649 гг. до н. э.), в которой справа от входа располагалась плакетка с изображением сидящего хозяина гробницы перед жертвенным столом. К IV династии оформление входа уже сформировалось в виде дверных косяков, архитрава и барабана.

Дж. Райзнер выделил **архитрав** над входом как основную часть оформления, на которой в ранних случаях размещались имя и титул владельца гробницы, а позднее добавилась жертвенная формула с изображением сидящего владельца в его левой части [Reisner, 1942, p. 315]. Но самые ранние скальные гробницы в Гизе (LG 86, LG 90, LG 92, Ирсеху и др.), созданные в конце IV династии, уже имели сформировавшуюся к этому времени форму архитравов и барабанов с именами и титулами их владельцев [Porter, Moss, 1974, p. 230, 235, 237, 240]. Таким образом, проследить эволюцию конфигурации элементов оформления входа представляется сложным, поскольку она оставалась неизменной на протяжении всего Древнего царства. Можно только заметить, что в небольших поздних гробницах барабаны над входом исчезают из-за стремления сохранить и без того невысокий входной проем.

Дж. Райзнер не акцентирует внимание на размерах архитрава и барабана, приводя только содержание надписей на них. Размеры этих элементов мы также редко находим у Г. Юнкера, С. Хассана и других авторов. Следует, однако, заметить, что многие мастабы не сохранили архитравы и барабаны, так же как и многие скальные гробницы, где они были вставными. По этой причине их могли вынуть еще в древности, чтобы повторно использовать в строительстве. Некоторые из гробничных барабанов были в XIX в. вывезены и проданы в частные или музейные коллекции, как это произошло с барабаном из скальной гробницы Хафраанха, находящемся ныне в собрании Берлинского музея [Kormysheva, Malykh, Vetokhov, 2010, p. 14].

Первый анализ размеров архитравов мы встречаем у современных авторов. Например, А. М. Рос анализирует материал каменных балок, перекрывающих часовни, ниши, входы и ширину прохода в ряде мастаб, расположенных на Западном плато

[5] Барабан — архитектурный элемент цилиндрической формы над входным проемом, имитировавший свернутую циновку.

Гизы [Roth, 1995, p. 15–20]. Также у ряда авторов даны размеры архитравов, но без анализа пропорций; например, Э. Броварски приводит высоты размеров архитравов в гробницах Инти, Меху и Нехебу (0,55 м, 0,48 м и 0,28 м), но без какой-либо взаимосвязи между пролетом перекрытия и высотой сечения балки [Brovarski, 2000].

Таким образом, специальных исследований, посвященных анализу размеров архитравов и барабанов как основных элементов оформления входа в скальную гробницу, на данный момент не существует. А между тем, данные не по одному элементу, а по совокупности таковых (архитрав, барабан, проход и др.), в сооружениях различных временных периодов, возможно, помогли бы выявить изменения строительных стандартов древних египтян.

Двери. Устройство дверей в часовнях мастаб и скальных гробниц схоже. В гробницах в месте крепления двери в полу сохранились углубления для подпятника из твердых пород камня, куда устанавливалась деревянная дверь. В зависимости от количества этих углублений (одного или двух) становится понятным, стояла здесь одностворчатая или двухстворчатая дверь. Сложнее ситуация обстоит с верхней, потолочной частью, где закреплялась верхняя часть двери. Чаще всего это место разрушено, как в случае с архитравами и барабанами, или сильно изменено поздними переделками, как, например, в гробнице Хафраанха [Kormysheva, Malykh, Vetokhov, 2010, p. 15]. Реконструкция двери в этой гробнице была предпринята еще Л. Борхардтом в конце XIX в., а рисунок представлен в издании К. Р. Лепсиуса [Lepsius, 1897, S. 91–92], но представляется, что первоначальное устройство двери было несколько иным. Новая попытка реконструкции устройства двери в эту гробницу была сделана на основе пристального изучения сохранившихся следов от установки двери и большого статистического материала, собранного в Гизе и Саккаре [Kormysheva, Malykh, Vetokhov, 2010, p. 37, fig. 16].

Типам и конструкции дверей в поминальных часовнях мастаб и скальных гробниц посвящено несколько работ. Одно из самых первых описаний не только найденных деревянных дверей в гробницах, но и деталей их устройства и способов установки содержится в книге С. Кларка и Р. Энгельбаха «Древнеегипетские конструкции и архитектура», первое издание которой вышло в 1930 г. [Clarke, Engelbach, 1990; Кларк, Энгельбах, 2009]. Однако авторы не приводят ни одного примера из Гизы, по-видимому, из-за отсутствия в 1930-х гг. публикаций гизехских раскопок. Великолепный пример, приведенный авторами, — деревянная дверь из мастабы Каемхесита в Саккаре, относящейся к V династии [Clarke, Engelbach, 1990, fig. 185]. Судя по форме ее нижнего и верхнего стержней и по ребрам жесткости, это прямой аналог дверей, устанавливавшихся в Гизе, например, в гробницах Хафраанха (G 7948), Ченти I (GE 11) и GE 23.

Работа О. Кенигсбергера «Конструкции египетских дверей» [Ko nigsberger, 1936] —одна из самых подробных по теме дверей в древнеегипетских гробницах: автор исследовал многочисленные примеры их устройства и крепления. Кроме прочего, автор предлагает вариант открывания двери снаружи часовни при помощи шнура, продетого в отверстие двери для отодвигания засова внутри помещения. Учитывая, что книга вышла в 1936 г., автор мог воспользоваться лишь имевшимися на тот момент данными, в основном из публикации К. Р. Лепсиуса.

В книге, вышедшей в 1996 г., Г. Фишер посвятил небольшой раздел — «Египетские двери, внутри и снаружи» [Fischer, 1996, p. 91–102] — конструкциям дверей в древнеегипетских гробницах, где рассмотрел различия между устройством дверей в гробницах и наосах, предназначенных для размещения статуи. Между тем, Г. Фишер не исследует изменения размеров дверей в различные периоды древнеегипетской истории.

Суммируя, следует подчеркнуть, что какой-либо четкой эволюционной линии развития конструкции дверей на протяжении Древнего царства, как нами, так и различными авторами зафиксировано не было, кроме того что у гробниц, появившихся первыми в гробничных комплексах и имеющих богато декорированные помещения, качество исполнения дверных проемов и мест установки дверей заметно выше.

Шахты. *Типология.* Детальное описание шахтных погребений в Гизе появляется после начавшихся масштабных раскопок в начале XX в. Количество материала достигло такого уровня, что Дж. Райзнер составил типологию погребальных шахт в мастабах для удобства их описания [Reisner, 1942, p. 85–103]. Так, например, американский археолог определял датировку мастаб по шести пунктам (погребальная шахта и камера, кладка, часовня, декор часовни, статуи и *сердабы*, погребения), для каждого из которых выработал свою типологию [Reisner, 1942, p. 85]. Райзнер разработал типологию и скальных гробниц, о чем речь пойдет ниже, но шахты в них остались неопубликованными.

Ориентация и расположение погребальной камеры. Одной из существенных деталей в устройстве погребальной камеры является ориентация погребения и ее расположение относительно шахты. Как отметил Райзнер, у типов шахтных погребений 1, 2 и 3 расположение погребальной камеры всегда было ориентировано на юг относительно шахты [Reisner, 1942, p. 89], у типа 4 — в основном на юг, а у типов 5 и 6, начинающих появляться с правления Хафра (IV династия), — в любую сторону [Reisner, 1942, p. 150], что и определяет начало изменения расположения погребальной камеры.

П. Яноши в статье «Гробницы Древнего царства и датировка — проблемы и приоритеты. Некрополь придворных», разбирая стадии строительства мастаб в двух некрополях — в «Некрополе придворных» и некрополе GIS, примыкающем с южной стороны к пирамиде Хуфу, приводит датировку мастаб по количеству, расположению, размеру и устройству погребальных шахт, где заключает, что шахты были вырублены позднее сооружения самих мастаб, относящихся к концу IV династии [Jánosi, 2006b, p. 181]. С учетом того, что на участке работ РАЭГ практически все шахты (кроме шахты 25 в Малом некрополе перед гробницей Хафраанха) датируются временем позднее IV династии, данный метод (датировка сооружений по размеру и устройству расположенных в них погребальных шахт,) имеет ряд недостатков, учитывая, что при V–VI династиях жесткие правила по расположению погребальной камеры перестают действовать.

С похожей ситуацией столкнулся и польский египтолог К. Курашкевич, анализируя шахтные погребения в мастабах, относящихся к концу Древнего царства и расположенных между окружной стеной ступенчатой пирамиды Джосера и гробницами Мерефнебефа и Нианхнефертума в Саккаре. Он заключает, что размер, расположение и ориентация погребальных камер относительно шахты не могут являться датирующими критериями [Kuraszkiewicz, 2008, p. 165–170]. Отметим, что речь идет о

шахтах, относящихся к концу Древнего царства, т. е. к VI династии и даже несколько позже.

В ряде исследований М. Барта обозначает прямую связь между статусом погребенного и глубиной шахты, типом и устройством погребальной камеры [Bárta, 2002, p. 296], что дает новое направление исследованию скальной архитектуры, такое, как строительное планирование, нормы и этапы строительства.

Ложные двери. Одна из первых работ, посвященных структуре ложных дверей и многочисленным комбинациям их составных элементов, — работа А. Руша «Эволюция формы надгробий в Древнем царстве», вышедшая в 1923 г. [Rusch, 1923], для которой, в свою очередь, одними из основных источников послужили материалы К. Р. Лепсиуса [Lepsius, 1850; 1897] и О. Мариетта [Mariette, 1885]. А. Руш анализирует изменения, происходившие при каждой династии, наличие и расположение надписей и изображений на плакетках, дверных косяках и архитравах; он также обращает внимание на наличие архаизации многих признаков, когда при появлении новых деталей в оформлении дверей, конструктивных или декоративных, старые еще долго продолжают использоваться [Rusch, 1923, S. 124]. А. Руш выделяет две принципиальные схемы ложных дверей — обрамленные валиком и увенчанные полукруглым карнизом и лишенные этих элементов. Говоря о ложных дверях Гизы, Руш ссылается на отчеты Дж. Райзнера и Г. Юнкера, т. к. первый том «Гизы» Г. Юнкера увидит свет в 1929 г., а первый том «Истории некрополя Гиза» Дж. Райзнера только в 1942 г.

Подробное описание конфигурации составных элементов, меняющихся на протяжении Древнего царства, мы находим в работах Дж. Райзнера [Reisner, 1942, p. 372–383] и С. Хассана [Hassan, 1944, p. 65–180]. Райзнер, говоря об эволюции формы ложной двери, подтверждает это примерами из мастаб, где чаще всего ложные двери складывались из отдельных каменных блоков. Он прямо связывает тип часовен мастаб и скальных гробниц с формой ложной двери, но практически ни разу не упоминает размеры дверей или их пропорции, кроме тенденции к уменьшению их глубины при появлении монолитных дверей, выполненных из цельного камня, и дверей, размещаемых в скальных гробницах. В итоге, Райзнер отмечает, что приведенные характеристики дверей могут только примерно определить хронологию часовен и мастаб, в которых размещаются [Reisner, 1942, p. 379].

С. Хассан рассматривает ложные двери трех династий — IV, V и VI, приводя для каждой династии статистику по обнаруженным им памятникам с конкретными элементами, надписями и изображениями. В общей сложности, в ходе анализа он использовал около 200 ложных дверей, но их размеры и пропорции египетский археолог не рассматривал.

В специальной литературе ложные двери достаточно широко освещены с точки зрения располагающихся на них надписей и изображений, например, в работах С. Вибах [Wiebach, 1981], Э. Броварского [Brovarski, 2006] и Н. Страдвика [Strudwick, 1985, p. 9–52]. Э. Броварски в своей работе «Ложные двери и история: Шестая династия» принципиально фокусировал внимание на декорированных плакетках, аргументируя это тем, что они чаще сохранялись, чем сами поминальные часовни; кроме того, в более скромных гробницах декор ложной двери был единственным во всей гробнице [Brovarski, 2006, p. 71]. Н. Страдвик в работе «Ложные двери как критерий датировки» разбирает аспекты расположения двери в часовне, различия

ложных дверей Саккары и Гизы, их изменение при V и VI династиях, но акцентирует основное внимание на жертвенном списке и титуле как основных критериях датировки.

Назначение и социальная функция ложной двери освещены в работах А. Бадави, А. О. Большакова и Дж. Такеношиты [Takenoshita, 2011]. В статье 1948 г. «Погребальная стела в эпоху Древнего царства: происхождение и функционирование» А. Бадави разбирает происхождение ложной двери, истоки ее формообразования и дальнейшую трансформацию [Badawy, 1948]. А. О. Большаков в статье «Системный анализ староегипетских гробничных комплексов» [Большаков, 1986] проводит системный анализ изобразительного оформления поминальных часовен, в том числе посвящая отдельный раздел ложным дверям как главному культовому месту в гробнице. В книге «Человек и его двойник» [Большаков, 2001], А. О. Большаков поднимает вопросы, связанные с сущностью ложной двери по представлениям египтян [Большаков, 2001, с. 49], с местоположением самой двери, с причинами, по которым ложная дверь не всегда размещается на западной стене, и появлением при VI династии в погребальной камере ложных дверей. О трансформации в идеологии, происходящей в конце Древнего царства, и причинах появления ложных дверей в погребальной камере пишет также М. Барта в статье «Новые врата в загробный мир» [Bárta, 2005].

Между тем, ни в одной из приведенных работ мы не находим анализа размеров и пропорций ложных дверей. Учитывая, что на участке работ РАЭГ большинство ложных дверей не имеют ни декора, ни, например, характерных для VI династии полукруглых карнизов и валиков, то сами размеры дверей и их пропорции остаются единственным элементом для анализа эволюции формы и датировки.

Проблемы формообразования, функционирования и эволюции древнеегипетской скальной архитектуры

Единственным источником информации о целом ряде скальных гробниц на участке работ РАЭГ, расположенном на окраине Восточного плато и включающем несколько комплексов гробниц, тесно расположенных друг к другу, долгое время оставался уже многократно упомянутый труд К. Р. Лепсиуса, вышедший в 1849–1959 гг., и фотографии в архиве Дж. Райзнера первой половины XX в. Но чертежи большинства гробниц у Лепсиуса выполнены без указания месторасположения погребальных шахт и их устройства, без детального единого плана комплексов гробниц, что не позволяет использовать их для анализа в полной мере.

Типологией скальных гробниц Древнего царства больше всех занимался Дж. Райзнер, выделивший шесть типов часовен с 21-м подтипом [Reisner, 1942, p. 245] в работе «История некрополя Гиза». Райзнер видел прямую связь планировок скальных гробниц с планировками часовен в мастабах. Также он обратил внимание на связь ориентации часовен с формой скалы, в которой они располагаются [Reisner, 1942, p. 220], но его типы скальных гробниц имеют определенный ареал и скорее связаны с особенностями скалы в каждом конкретном месте, чем с эволюцией самой архитектуры. К сожалению, предложенная им типологическая схема имеет несколько размытую датировку (особенно в отношении гробниц V–VI династий, резко возросших в числе) и не учитывает полный спектр элементов их составляющих. Так, самые первые скальные гробницы в Гизе, имеющие тип часовни RC(I), Дж. Райзнер относит к правлению Менкаура и считает, что они заимствовали свою планировку у L-образных

внешних часовен мастаб [Reisner, 1942, p. 247]. Тип RC(II) впервые появился в конце правления Менкаура или несколько позже. А все последующие типы скальных гробниц (RC(III–VI)) заимствовали, по мнению Дж. Райзнера, форму своего плана у часовен мастаб V–VI династий [Reisner, 1942, p. 244–247]. Но по нашим представлениям, метод типологизации к скальным гробницам вообще может быть применен ограниченно, поскольку двух одинаковых по планировке скальных гробниц не существует.

Из современных работ структуре и типологии египетских скальных гробниц посвящена работа немецкой исследовательницы Патриции Элснер «Типология скальных гробниц» [Elsner, 2004]. П. Элснер анализирует гробницы, построенные в период Древнего и Среднего царств, и охватывает регион Среднего и Верхнего Египта, но не рассматривает гробницы некрополя Гизы, разительно отличающиеся от исследованных ею гробниц по структуре планировки.

Одним из подробных описаний скальных гробниц, размещенных на Восточном плато, является вышедшая в 1981 г. публикация Т. Кендалла «Необычная скальная гробница в Гизе», посвященная гробнице Кахерптаха [Kendall, 1981]. Несмотря на отсутствие какой-либо информации о шахтных погребениях, Т. Кендалл дает подробное описание надписей, статуй и архитектурных деталей всей гробницы. Им проводится детальный анализ 29 статуй, высеченных в массиве скалы (четыре из которых врезаны в колонны), через сравнение ее с другими гробницами с большим количеством статуй, часть из которых также врезаны в колонны. Однако американский археолог не анализирует архитектуру в целом, не сравнивает ее планировку с другими похожими гробницами, например, с гробницами LG 71, LG 78 (GE 20–22), G 7530 или G 7101, с которыми явно прослеживается сходство в планировке и решении ряда архитектурных деталей [Ветохов, 2018, с. 197–214].

П. Яноши в книге «Гиза при четвертой династии» [Jánosi, 2005] на конкретных примерах детально разбирает эволюцию поминальных часовен мастаб и скальных гробниц в контексте заимствования скальными гробницами форм часовен мастаб. Это первая работа подобного уровня, где подробно разбираются функция, этапы и причины трансформации конкретных скальных гробниц времени правления IV династии на Центральном плато, таких как LG 88, LG 89, LG 90 и др. Так, по мнению Яноши, первые скальные гробницы, появившиеся во время IV династии при царе Хафра, охватывают три поколения: супруги Хафра, дети Хафра и потомки второго поколения [Jánosi, 2005, S. 305]. Тут стоит заметить, что, несмотря на очередность поколений, выделенных Яноши, сооружение самих гробниц не обязательно могло происходить в таком же порядке. Более того, работы по изготовлению изображений и надписей, по которым в основном происходит сейчас датировка гробниц, могли начаться позже сооружения помещений самой гробницы. В этой связи не выглядит удивительным, что гробницы некоторых сыновей Хафра (например, Небемахета (LG 12 и LG 86) и Сехемкара (LG 89 / G 8154)), ориентируясь именно на их планировочные решения, были отнесены П. Яноши к более раннему поколению гробниц.

П. Яноши обращает внимание на тот факт, что почти все скальные гробницы в Гизе остались незавершенными, и что невозможно определить, какая окончательная форма предполагалась изначально [Jánosi, 2005, S. 310]. Более того, попытка выстроить скальные гробницы в хронологическом порядке не всегда удается, поскольку не все они в одинаковой степени имеют изображения и надписи, а некоторые вообще остались

без отделки [Jánosi, 2005, S. 307]. Австрийский исследователь составил чертежи скальных гробниц с принципиальным расположением культового места, сердаба и шахт в зависимости от входа в гробницу — по центру часовни, сбоку или с юга [Jánosi, 2005, S. 305, Abb. 75]. Как отмечает Яноши, в представленной типологии гробниц отсутствует ключ к их хронологическому порядку [Jánosi, 2005, S. 315]. Заметим, что скальные гробницы на Восточном плато построены позже, чем гробницы на Центральном плато, относящиеся к IV династии, которые разбирает Яноши, их входы расположены не только с востока и юга, но и с севера, они имеют иные типы планировок и оформления. Подход П. Яноши, представляющий поиск взаимосвязей расположения культового места, сердаба и шахт относительно входа в часовню, видится нам перспективным. Но, как пишет сам автор, составленная им схема не помогла выявить хронологию строительства гробниц.

Анализ истории проблемы показывает, что в специальной литературе скальным гробницам, не содержащим надписей и изображений, не уделялось должного внимания, и большой пласт древнеегипетской архитектуры оказался вне научного контекста. Более того, неизученным в деталях оставался целый ряд элементов скальной архитектуры, если и привлекаемых различными исследователями, то только в случае присутствия на них эпиграфического и изобразительного материала. Изучение скальных гробниц не носило комплексного характера, они анализировались в отрыве от особенностей скального участка, других близлежащих гробниц, не рассматривались все элементы конкретного сооружения в гробничном комплексе. Причины, по которым произошел перекос в сторону рассмотрения изобразительного и письменного материала в гробницах, понятны: в первую очередь это произошло, потому что на данный момент большая часть скальных гробниц не исследована или не опубликована на современном научном уровне. Даже изданная в 2005 г. книга П. Яноши «Гиза при четвертой династии» большей частью базируется на публикациях середины XIX и середины XX вв. Ответы на многие вопросы, связанные с этапами строительства гробниц, причинами образования новых типов и др. может дать комплексное исследование, включающее участие не только антропологов, керамистов, археоботаников, археозоологов и т. д., но и одновременное изучение целых групп и комплексов гробниц в тесном соседстве. Попыткой заполнить данный пробел является работа РАЭГ на Восточном плато: к настоящему моменту экспедиция провела комплексное изучение нескольких десятков скальных гробниц. Также в рамках изучения скальной архитектуры Гизы автор в 2017 г. написал диссертационное исследование на тему «Эволюция скальных гробниц Древнего царства Восточного плато некрополя Гизы», главным тезисом которого явился вывод, что скальная архитектура эпохи Древнего царства в некрополе Гиза, включая такие ее составные элементы, как планировка, оформление входа, декор часовни, устройство погребальных шахт и др., эволюционировала на протяжении всего Древнего царства, а это, в свою очередь, дает возможность выработать инструмент для ее датировки, основанный на архитектурных признаках.

Литература / References

Большаков А. О. Герман Юнкер и его «Гиза». Проблемы датировки // *Вестник древней истории*. 1985. № 3. С. 170–175 [Bol'shakov A. O. Herman Junker and his "Giza". Dating Problems // *Vestnik drevnei istorii* (*Journal of Ancient History*). 1985. 3. Pp. 170–175 (in Russian)].

Большаков А. О. Системный анализ староегипетских гробничных комплексов // *Вестник древней истории*. 1986. № 2. С. 98–137 [Bol'shakov A. O. System analysis of Old Kingdom Egyptian Tomb Complexes // *Vestnik drevnei istorii* (*Journal of Ancient History*). 1986. 2. Pp. 98–137 (in Russian)].

Большаков А. О. *Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства*. СПб., 2001 [Bol'shakov A. O. *The Man and His Double. Fine Art and Worldview in Egypt of the Old Kingdom*. Saint Petersburg, 2001 (in Russian)].

Ветохов С. В. Относительная датировка гробницы Персенеба по архитектурным признакам // *Вестник древней истории*. 2018. № 2. С. 197–214 [Vetohov S. V. Relative Dating of the Tomb of Perseneb According to Architectural Features // *Vestnik drevnei istorii* (*Journal of Ancient History*). 2018. 2. Pp. 197–214 (in Russian)].

Кларк С., Энгельбах Р. *Строительство и архитектура в Древнем Египте*. М., 2009 [Clarke S., Engelbach R. *Building and Architecture in Ancient Egypt*. Moscow, 2009 (in Russian)].

Лебедев М. А. Франко-Тосканская экспедиция в Гизе (Египет): новые данные // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018. № 3. С. 53–64 [Lebedev M. A. Franco-Tuscan Expedition in Giza: New Evidence // *Vestnik Instituta vostokovedeniia RAN* (*Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*). 2018. 3. Pp. 53–64 (in Russian)].

Малых С. Е. *Вотивная керамика Египта эпохи Древнего царства*. М., 2010 [Malykh S. E. *Egyptian Votive Pottery of the Old Kingdom*. Moscow, 2010 (in Russian)].

Abu-Bakr A.-M. *Excavations at Giza 1949–1950*. Cairo, 1953.

Badawy A. La stèle funéraire sous l'Ancien Empire, son origine et son fonctionnement // *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte*. 1948. 48. Pp. 213–243.

Bárta M. Sociology of the minor cemeteries during the Old Kingdom. A view from Abusir South // *Archiv Orientalni*. 2002. 70 (3). Pp. 291–300.

Bárta M. A new gate to the netherworld // Hawass Z. (ed.). *Festschrift Ali Radwan. Supplément aux Annales du Service des Antiquités de l'Égypt*. Cairo, 2005. Pp. 1–9.

Bárta M. *Journey to the West. The world of the Old Kingdom tombs in Ancient Egypt*. Prague, 2011.

Bárta M. Egyptian Kingship during the Old Kingdom // Hill A. J., Jones P., Morales J. A. (eds.). *Experiencing power, generating authority. Cosmos, Politics, and the Ideology of Kingship in Ancient Egypt and Mesopotamia*. Philadelphia, 2013. Pp. 257–283.

Baud M. A propos des critères iconographiques établis par Nadine Cherpion // N. Grimal (ed.). *Les Critères de Datation Stilistiques à l'Ancien Empire*. Cairo, 1998. Pp. 31–96.

Brovarski E. *Giza Mastabas*. Vol. 7. *The Senedjemib Complex*. Part I. Boston, 2000.

Brovarski E. False doors and history: the Sixth Dynasty // Bárta M. (ed.). *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31–June 4, 2004*. Prague, 2006. Pp. 71–118.

Cherpion N. *Mastabas et hypogees d'Ancien Empire. Le probleme de la datation*. Brussel, 1989.

Clarke S., Engelbach R. *Ancient Egyptian Construction and Architecture*. New York, 1990.

Elsner P. *Die Typologie Der Felsgraeber: Strukturanalytische Untersuchung Altaegyptischer Grabarchitektur*. Bern, 2004.

Fakhry A. *Sept tombeaux à l'est de la Grande Pyramide de Guizeh*. Cairo, 1935.

Fischer H. G. *Varia Nova. Egyptian Studies III*. New York, 1996.

Harpur Y. M. *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom. Studies in Orientation and Scene Content*. London, New York, 1987.

Hassan S. *Excavations at Giza*. Vol. I–IX. Oxford, Cairo, 1932–1960.

Jánosi P. *Giza in der 4. Dynastie*. Wien, 2005.
Jánosi P. *Die Gräberwelt der Pyramidenzeit. Zaberns Bildbände zur Archäologie*. Mainz, 2006a.
Jánosi P. Old Kingdom tombs and dating – problems and priorities // Bárta M. (ed.). *The Old Kingdom Art and Archaeology. Proceedings of the Conference held in Prague, May 31–June 4, 2004*. Prague, 2006b. Pp. 175–183.
Junker H. *Giza: Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. W. Pelizaeus untergenommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reich bei den Pyramiden von Giza*. Bd. I–XII. Wien, Leipzig, 1929–1955.
Kendall T. An Unusual Rock-Cut Tomb at Giza // Simpson W. K., Davis W. M. (eds.). *Studies in Ancient Egypt, the Aegean, and Sudan*. Boston, 1981. Pp. 104–114.
Kormysheva E., Malykh S., Vetokhov S. *Giza. Eastern Necropolis I. The Tomb of Khafraankh*. Moscow, 2010.
Königsberger O. *Die Konstruktion der ägyptischen Tür*. Glückstadt, 1936.
Kuraszkiewicz K. More remarks on late Old Kingdom mastabas west of the Step Pyramid // *Polish Archaeology in the Mediterranean. Reports*. 2008. 18. Pp. 165–173.
Legros R. À propos de la datation des tombes égyptiennes de l'Ancien Empire // *Bibliotheca Orientalis*. 2018. 75. Pp. 5–14.
Lepsius K. R. *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien II*. Berlin, 1850.
Lepsius K. R. *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien. Text I*. Leipzig, 1897.
Mariette A. *Les Mastaba de l'Ancien Empire*. Paris, 1889.
Porter B., Moss R. L. B. *Topographical bibliography of ancient Egyptian hieroglyphic texts, reliefs, and paintings. III. Memphis*. Oxford, 1974.
Reisner G. A. *A History of the Giza Necropolis*. Vol. I. Cambridge, 1942.
Roeten L. *The Decoration on the Cult Chapel Walls of the Old Kingdom Tombs at Giza*. Leiden, 2014.
Roth A. M. *Giza Mastabas*. Vol. 6. *A Cemetery of Palace Attendants*. Boston, 1995.
Rusch A. Die Entwicklung der Grabsteinformen in Alten Reich // *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*. 1923. 58. S. 101–124.
Strudwick N. *The Administration of Egypt in the Old Kingdom. The Highest Titles and their Holders*. London, 1985.
Swinton J. *Dating the Tombs of the Egyptian Old Kingdom (Archaeopress Egyptology)*. Oxford, 2014.
Takenoshita J. *When the Living met the Dead: The Social Functions of False Doors in Non-Royal Funerary Culture with references to examples from the First Intermediate Period and Middle Kingdom*. Birmingham, 2011.
Wiebach S. *Die ägyptische Scheintur. Morphologische Studien zur Entwicklung und Bedeutung der Hauptkultstelle in den Privat-Gräbern des Alten Reiches*. Hamburg, 1981.

СЛУЧАИ УПОТРЕБЛЕНИЯ ГЛАГОЛОВ *dr* и *skj* В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКИХ ТЕКСТАХ

О. И. Зубова, А. А. Петрова*

В статье рассматриваются два распространенных древнеегипетских глагола *dr* «удалять, устранять, изгонять» и *skj* «уничтожать, устранять» (а также близкий к последнему по написанию и значению глагол *sk* «сметать, выметать») — эти глаголы не являются синонимами, но значения их сближаются благодаря контекстам, в которых они употребляются. Статья посвящена исследованию этих контекстов и слов, которые могут быть объектами действия этих глаголов.

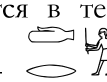
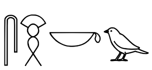
Ключевые слова: Древний Египет, древнеегипетская лексика, «Тексты пирамид», Загробный суд.

VERBS *dr* AND *skj* IN ANCIENT EGYPTIAN TEXTS

Olga I. Zubova, Anastasia A. Petrova

The article focuses on two common ancient Egyptian verbs: *dr* "to drive away; to repel; to remove" and *skj* "to destroy, to eliminate" (as well as the verb *sk* "to wipe out, to wipe away", which is close to *skj* in spelling and meaning). These verbs are not synonymous, but their meanings come close in the contexts in which they are used. The article discusses these various contexts, as well as words that can be the objects of these verbs.

Keywords: Ancient Egypt, ancient Egyptian lexicon, Pyramid Texts, Judgment of the Dead.

Предметом рассмотрения данной статьи стали два интересных древнеегипетских глагола которые нередко встречаются в текстах в схожих контекстах или рядом друг с другом —  *dr* и  *skj*. Словарное значение глагола *dr* — «удалять, устранять, убирать, изгонять» [Wb. V, S. 473.1–474.12]; глагола *skj* — «уничтожать, устранять; погибать, разрушаться» [Wb. IV, S. 311.9–313.10]. Нельзя не упомянуть также явно родственный последнему глагол *sk* со значением «сметать, выметать, чистить» [Wb. IV, S. 310.11–311.3], который отличается принадлежностью к другому глагольному классу, а в написании, возможно, детерминативами (у глагола *sk* это могут быть  или ). Заметим, что даже если оба глагола (*skj* и *sk*) действительно являются разными лексическими единицами

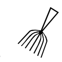
---

* Ольга Игоревна ЗУБОВА, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; an.b.zubov@gmail.com

Olga I. ZUBOVA, PhD (Egyptology), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; an.b.zubov@gmail.com

Анастасия Андреевна ПЕТРОВА, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; al.maat48@gmail.com

Anastasia A. PETROVA, PhD (Egyptology), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; al.maat48@gmail.com

(тем не менее в таком случае следует признать их близкое родство), в большинстве случаев четко разграничить их на письме бывает довольно сложно: принадлежность к определенному глагольному классу, как известно, выдают далеко не все формы, а различное написание детерминативов не может служить решающим аргументом (точнее, детерминатив  действительно может считаться подсказкой к значению «выметать» (к сожалению, он довольно редок), но если используется детерминатив  или детерминатива нет вовсе, то ситуация уже не столь однозначна). Таким образом, рассматривая глагол *skj*, невозможно игнорировать и глагол *sk*, тем более что значения их легко можно представить как связанные одно с другим. Глаголы *dr*, *skj* и *sk* сближаются друг с другом во многих контекстах, поскольку результат всех этих действий одинаков: исчезновение, устранение их объекта. И *dr*, и *skj* могут использоваться в случаях, когда речь идет об уничтожении или устранении врагов. Например, в надписи 8-го года правления Рамсеса III из Мединет-Абу описание царя включает следующие слова:

sksk pḏt 9 dr m tꜣ.sn [KRI V, p. 37.1].
Уничтожающий 9 луков, изгоняющий (их) из их страны.

В этом предложении использована редуплицированная форма глагола *skj*[1] и глагол *dr* — объектами обоих действий являются враги — «9 луков». Глагол *dr* сопровождается словами *m tꜣ.sn* «из их страны», и это значит, что *dr* не подразумевает обязательного физического уничтожения врагов, речь идет лишь об их изгнании. Контекст не позволяет утверждать то же самое и о *sksk* (но он также не позволяет доказать обратное).

Глагол *dr* часто встречается в медицинских (и магических) папирусах, когда речь идет об избавлении от болезни или того, кто ее вызвал. Приведем лишь несколько примеров:

ḥꜣt-ꜥ-m pẖrt nt dr ꜥꜣꜥ [pEbers, 44.13].
Начало средства для устранения (недуга)-*aaa*.

dr ẖftj jmj wbnw [pEdwin Smith, 1–17, 5.2].
Будет изгнан враг, который в ране.

В «Поучении царю Мерикара» глагол *dr* также используется при описании действий, связанных с устранением мятежника:

dr sw smꜣ msw.f sjn rn.f [*sk*] *hnw.f dr sḥꜣ.f mrw*[*.f*] *mrr.sw* [Merikare, 23–24].
Избавься от него, убей его детей, сотри имя его, [уничтожь] его близких, изгони память о нем и последователей [его], любящих его.

[1] Редупликация, как правило, придает действию большую интенсивность.

Интересно, что здесь глагол *dr* используется в связи с самим мятежником, памятью о нем и его сторонниках; детей предлагается убить (*smꜣ*), имя — стереть (*sjn*), а близких — уничтожить (*sk*)[2].

О том, как следует обходиться с врагами и мятежниками, сообщается также в тексте царского декрета Небухеперра-Антефа (Cairo 30770, XV–XVII династии):

tm sẖꜣt rn.f m r-pr pn … dr sšw.f m ḥwt-nṯr Mnw m pr-ḥḏ ḥr šfdw nb mjtt [Helck, 1983, S. 73].
Не следует помнить имени его в этом храме … Стерты писания его в храме Мина и в сокровищнице, на всяком папирусе также.

В данном случае устранению подлежат «писания» человека, впавшего в немилость. Если сравнить этот пример с процитированной выше фразой из «Поучения царю Мерикара», видно, что *dr* в этом контексте выступает фактически как синоним глагола *sjn* «стирать». Таким образом, когда речь идет об устранении чего-то, функции *dr* оказываются очень широки. И не случайно именно этот глагол используется, когда говорится об избавлении от самых разных дурных явлений, например, таких, как беда, несчастье или нужда. При использовании глагола *dr* подразумевается полное устранение, стирание, исчезновение нежелательного явления.

Например, в одном из писем, адресованных умершим (эпохи Первого Переходного периода), говорится:

jdr n(*.j*) *nḳmt nbt ntt r ḥmt*(*.j*)*… jdr st wrt sp 2* [Gardiner, 1930, pl. X, строка 6].
Устрани для меня все беды, которые касаются моей жены… устрани их непременно (букв. «очень-очень»).

В данном случае объектом, от которого желают избавиться, является существительное *nḳmt* — беда, нужда. В древнеегипетских текстах можно найти множество примеров с существительными, близкими по значению (например, *sꜣr*, *sḏb*, *mꜣr* или *jy* которые также переводят как «горе, страдание, нужда, беда»), в которых глагол *dr* используется аналогичным образом:

dr.n(*.j*) *sꜣr n ẖrj-jw* (Стела Хетианха (Хени), XII династия [Simpson, 2001, p. 9, строка 3]).
Я устранял нужду несчастного.

dr sꜣr m wḏ jrt.f [Peas. B1, 132].
Тот, кто должен устранять нужду, приказывает, чтобы причиняли ее.

ntk js dr.k n.f sdb (Письмо от Сенусерта к Хоремсафу, XII династия [Luft, 2006, S. 119, строка 37]).
Ты тот, кто устранил для него беду.

Глагол *dr* может сочетаться и со множеством других объектов, например, с голодом или жаждой, повреждениями, дурными качествами человеческого характера. Так, в стеле Семти (BM EA 574, XII династия) говорится о ремонте божественных статуй:

[2] Однако слово *sk* здесь восстановлено.

jy.n.j m ḫnt ḥr ḥm.f di.f sjp(.j) jtw(.f) nṯrw dr.j nkn srwḏ.j mswt k3t.sn m ḫt nt nḥḥ [Sethe, 1924, S. 75, строки 11–12].
Я отправился на юг при Его Величестве, дал он мне проверить (статуи) его божественных отцов, чтобы устранил я повреждения, укрепил облик работ их в качестве дела вечного.

В текстах из гробницы Джефаихапи из Ассиута (Siut I, XII династия) [Urk. VII, 53–59], в которых владелец, как и полагается, представлен как идеальный чиновник, глагол dr неоднократно встречается в связи с дурными человеческими качествами или поступками, например:

jnk dr ꜥbḫbḫ m ḳ3 s3 [Urk. VII, 54.13] — Я тот, кто устранял высокомерие спесивого.
jnk dr ḳ3 s3 m btn-jb [Urk. VII, 54.19] — Я тот, кто устранял спесь бесстыдного.
dr ꜥwn-jb m ṯst.f [Urk. VII, 55.1] — Тот, кто устранял жадность войска своего.
dr sp ḫprw [Urk. VII, 57.18] — Тот, кто устраняет дурное деяние, которое случилось.

В стеле Ментухотепа, сына Хепи (London UC 14333) также говорится о качествах идеального чиновника. Согласно тексту, он должен внимательно относиться к потребностям и нуждам простолюдина (*nḏs*):

hnn jb r ḏdt.f m3rw.f r skt.f ḫrt nt ḫt.f sḏm mdw.f dr m3r.f [Griffith, 1896, p. 195, строки 11–12].
Тот, кто склоняет сердце, пока не выскажет он[3] беду свою, пока не избавится он от того, что беспокоит его (букв. «от содержимого своей утробы»); тот, кто выслушивает его речи и устраняет его беду.

В этом тексте, кроме глагола *dr* в уже знакомом нам контексте (избавление от беды), использован также глагол *sk* (или *skj* — ни форма, ни написание не позволяют с уверенностью предпочесть один глагол другому), и значение его, в общем-то, очень близко значению *dr* (избавление от чего-то, устранение чего-то).

Глагол *sk* «сметать, выметать» в своем, по-видимому, первичном значении употребляется в (авто)биографии Дебхени (Гиза, середина правления V династии), в которой рассказывается о возведении гробницы этого вельможи. Речь идет о расчистке места для строительства:

wḏ jgr ḥm.f sk j3t nt ḥmsw (…) *jz pn* [Hassan, 1943, p. 168, fig. 118, pl. XLVIII, строка 6].
И еще приказал Его Величество расчистить груду каменных обломков (оставшихся от строительства) (чтобы построить) гробницу эту.

Очень интересный пример содержится в папирусе Ну (BM EA 10477, Tb 123): здесь мы опять встречаем глаголы *dr* и *skj* рядом, в соседних предложениях:

jnk Ḏḥwtj wḏ3 rḥwj jw dr.n.j ꜥḥ3.sn skj.n.j j3kbw.sn [pNu, Tb 123, 1–2].
Я (бог) Тот, рассудивший противников (т. е. Хора и Сета). Я устранил их борьбу, я уничтожил их горе.

[3] Т. е. простолюдин.

В данном случае оба глагола выглядят как совершенные синонимы, и это еще раз демонстрирует, как два изначально разных по значению слова сближаются благодаря контексту.

Еще одна примечательная группа текстов, в которых встречаются глаголы *dr* и *skj*, связана с заупокойными представлениями. Обратимся, например, к «Текстам пирамид». Так, в речении PT 302, впервые зафиксированном в пирамиде царя Унаса, на северной стене передней камеры (W/A/N), содержится фрагмент Pyr 462a-c, который неоднократно привлекал внимание исследователей своей неоднозначностью. Основной мотив этого речения, в разных вариантах повторяющийся в «Текстах пирамид», особенно в данном помещении царских гробниц, — посмертное восхождение царя на небо, где пребывает бог Ра. Не отличается это речение и новизной образов царя, воспаряющего в небеса, подобно птице. Но вот чтобы достигнуть желанной цели — открытия пути в небесный мир, как явствует из текста, требуются особые условия:

nj mdw n Wnjs r tꜣ ẖr rmṯ
nj ẖbnt.f r pt ẖr nṯrw
dr.n Wnjs mdw.f sk.n Wnjs jr jꜥ n pt [Pyr. 462 a-c][4].
Нет слова против Унаса на земле от людей[5],
Нет обвинения его на небе от богов.
Уничтожил Унас слово его (т. е. против него), разрушил Унас (сказанное), дабы подняться на небо.

Вряд ли можно определенно утверждать, как это делает, например, А. Пьянков, что этот фрагмент является разновидностью «отрицательной исповеди», поскольку царь «безупречен перед людьми и богами» [Piankoff, 1968, p. 21]. В пользу такого мнения не может говорить и интерпретация Р. О. Фолкнера [6] содержащегося в Pyr. 462 a-b отрицания, изначально, по его мнению, произносимого от имени самого царя. Из текста видно, что царь сам устраняет свое осуждение. Скорее всего, речь здесь идет о намеренном уничтожении (*dr/sk*) сказанных против умершего царя враждебных слов людей (за которые они сами могут понести наказание и быть отданы на суд Осириса — см., например, PT 23). Достигнуть этого, согласно традиционным египетским представлениям, можно с помощью магического ритуала[7].

[4] См. также варианты этого фрагмента в пирамидах Пепи I и Пепи II Неферкара в издании Дж. Аллена [Allen, 2013, p. 97].

[5] Иначе переводит Pyr. 462a Дж. Аллен [Allen, 2005, p. 56]: “There is no case involving Unis at the earth with people”. Хотя весь текст речения содержит описание ухода царя на небеса от людей на земле, все же странно выглядит слово “case” в данном контексте, если трактовать его как некое судебное дело, не вовлекающее Унаса в отношения с людьми «на земле». В целом ряде речений «Текстов пирамид» встречаются указания на судейские функции царя в отношении людей и богов, но уже в другом качестве — царя загробного мира.

[6] [Faulkner, 1969, p. 92]. См. также: [Sethe, Komm. II, S. 254].

[7] На такую практику намекает речение PT 270 [Pyr. 386], в котором говорится о том, что переправиться на небо царь может, если нет обвинения (или обвинителя — *srẖw*) против него ни среди людей, ни среди мертвых, ни от гуся и быка, т. е., вероятно, здесь речь идет о магическом очистительном жертвоприношении.

С другой стороны, употребление в Pyr. 462 b слова *ḫbnt*, которое весьма характерно для более поздних текстов, описывающих посмертный суд богов, вполне может ассоциироваться с идеей загробного воздаяния. Избежать его не может ни царь, ни его подданные (см., например, [Merikare, 53–56]).

В погребальных покоях пирамид Пепи I, Меренра, Пепи II и Нейт запечатлено речение PT 451, в котором глагол *dr* употреблен в контексте описания ритуала воскрешения умершего царя и связанного с ним обряда очищения — *wꜥbt*. После того как в результате этого ритуала кости царя собраны и он получает свою голову, к нему обращается Атум:

jdr.f (вар. *dr* у *Nfr-kꜣ-Rꜥ*) *ḏwt jr*(*j*)*t.k Ppj pw ḫr Tm* [Pyr. 840c].
«Пусть он (т. е. Геб)[8] уничтожит зло, причиненное тебе, Пепи этот», — говорит Атум.

В другом речении — PT 640 — в сходном контексте выявляется смысловая связь между глаголом *dr* (*jdr*) и существительным *ḏwt* (зло). Как и в предыдущем речении, главную роль в воскрешении царя играет Геб (как отец Осириса). В призыве к нему жреца говорится:

sḫm.k jdr.k ḫt nbt ḏwt jr(*j*)*t Wsjr Ppj Nfr-kꜣ-Rꜥ pn* [Pyr. 1812a].
Ты силен (властью-*sḫm*), да уничтожишь ты все злое, (совершенное) против этого Осириса Неферкара.

Таким образом, «уничтожение зла» оказывается уничтожением самой смерти, на которую обрек Осириса Сет. Весь этот текст пронизан торжеством жизни и призывами к преодолению смерти.

В «Текстах пирамид» неоднократно встречаются глаголы *dr* и *skj* в других контекстах, связанных в основном с представлениями об уничтожении врагов царя [PT 254, Pyr. 293c; PT 477, Pyr. 962b, 963a], об избавлении от голода и жажды в ином мире [PT 338, Pyr. 552 и др.].

Акцентируя внимание на смысловом значении глагола *dr* в текстах, где говорится об уничтожении всего злого, греховного, приведем другие, не типичные примеры. Один из них — фрагмент «Текстов ковчегов» [CT 44=I, 181a-e] из Эль-Берше времени XII династии. О надеющемся на посмертное оправдание умершем здесь сказано:

wn ꜣwj pt n nfr(*w*)*.k pr.k mꜣ.k Ḥwt-Ḥr*
dr jw.k sjn ḫbnt.k jn jꜣw m ḫꜣt m hrw ḥsb ḳdw
Двери неба открыты благодаря твоей добродетели (букв. «красоте»). (Да) поднимешься ты и узришь Хатхор. Изглажен (*dr*) грех твой, уничтожено (вар. стерто) (*sjn*) обвинение твое (т. е. против тебя) теми, кто взвешивает на весах в день определения качеств (человека).

В более раннем тексте — надписях стелы военачальника Антефа (XI династия, Абидос?) [Ny Carlsberg 963, 1.6–7] еще более явственно с помощью глагола *dr* выражена мысль о прощении грехов испытуемого умершего в день Загробного суда. Боги обращаются к нему со словами:

[8] У Аллена местоимение-суффикс *.f* подразумевает «очищение» [Allen, 2005, p. 109].

ḏd.k jw.k dr.t(*w*)*.f n.k m ḏdt.k nbt*
Скажи свой грех (*jw*), и будет изглажен (вар. стерт) он (букв. для тебя), благодаря всему, что ты сказал.

В приведенных примерах из «Текстов пирамид», «Текстов ковчегов» и стелы Антефа, в которых говорится о человеке — царе или его подданном, — нуждающемся в справедливом и благоприятном суде богов, отсутствии злословия со стороны людей в определяющие моменты их посмертного бытия, глаголы *dr* и *skj* более всего связываются со словами *ẖbnt* (вина, преступление, обвинение, осуждение и т. п. — в правовом смысле), *jw* (зло, грех), *ḏwt* (зло, дурное). В других же текстах, повествующих об уничтожении (*dr*) мирового зла Богом-творцом[9] или правителем в его божественном качестве, чаще употребляется слово *jsft* как антитеза *Mꜣʿt*, например, в надписи номарха Хнумхотепа II из Бени Хасана (XII династия):

dr.f jsft ẖʿw m Tm ḏs.f [Newberry, 1893, pl. 25, строки 36–37].
(Его Величество), устраняющий зло, являющийся в качестве самого Атума.

В отличие от предыдущих примеров, где человек представлен, главным образом, как объект действия *dr* или *skj*, в данном фрагменте сам царь совершает действие *dr*, будучи уподобленным Богу.

Как можно убедиться, смысловые оттенки глаголов *dr* и *skj* весьма многообразны в зависимости от контекста, а также от того, кто является субъектом или объектом действия. С помощью этих слов «стираются», «изглаживаются», «уничтожаются» всевозможные беды, недуги, голод и жажда, враги и сама смерть. И даже человеческие прегрешения на посмертном судилище богов могут быть прощены — «изглажены», «стерты», если существует вера в покаяние и надежда на милость богов.

Сокращения / Abbreviations

CT — de Buck A. *The Egyptian Coffin Texts*. Vol. I. Chicago, 1935.

KRI V — Kitchen K. A. *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical*. Vol. 5. Oxford, 1983.

Merikare — «Поучение царю Мерикара»: Quack J.F. *Studien zur Lehre für Merikare*. Wiesbaden, 1992; Volten A. *Zwei altägyptische politische Schriften: die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhat*. Kobenhavn, 1945.

Ny Carlsberg — Clère J. J. Un passage de la stèle du general Antef (Glyptothèque Ny Carlsberg, Copenhague) // *Bulletin de l'Institut français d'archeologie orientale*. 1931. 30. Pp. 425–447.

Peas. — «Обличения поселянина»: Parkinson R. B. (ed.): *The Tale of the Eloquent Peasant. Griffith Institute - Ashmolean Museum*. Oxford, 1991.

pEbers — Papyrus Ebers: https://papyri.uni-leipzig.de/receive/UBLPapyri_schrift_00035080 (дата обращения 13.01.2019)

pEdwin Smith — Papyrus Edwin Smith: Breasted J. H. The Edwin Smith Surgical Papyrus. Vol. 1: Hieroglyphic Transliteration, Translation, and Commentary // *Oriental Institute Publications*. Vol. 3. Chicago, 1930.

pNu — The Papyrus of Nu (pLondon BM EA 10477): Lapp G. *The Papyrus of Nu (BM EA 10477). CBDBM 1*. London, 1997.

[9] Ср., например, с «Поучением Мерикара» [Merikare, 13], в тексте которого бог уничтожает «тьму (букв. чудовище, крокодила) вод» (*dr.n.f snk n mw*), т. е. упорядочивает бытие.

PT, Pyr — Sethe K. *Die altägyptischen Pyramidentexte*. Bd. I–IV. Leipzig, 1908–1922.

Sethe. Komm. II — Sethe K. *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*. Bd. II. Hamburg, 1962.

Urk. VII — Sethe K. *Historisch-biographische Urkunden des Mittleren Reiches*. Abb. VII, Heft 1. Leipzig, 1935.

Wb. — Erman A., Grapow H. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache. Neudruck*. Bd. I–V. Berlin, 1955.

Литература / References

Allen J. P. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Society of Biblical Literature, No. 23. Atlanta, 2005.

Allen J. P. *A New Concordance of the Pyramid Texts*. Vol. III. Providence, 2013.

Faulkner R. O. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford, 1969.

Gardiner A. H. A New Letter to the Dead // *Journal of Egyptian Archaeology*. 1930. 16. Pp. 19–22, pl.X, fig 1-3.

Griffith F. Ll. Stela of Mentuhetep Son of Hepy // *Proceedings of the Society of Biblical Archaeoogy*. 1896. 18. Pp. 195–204.

Hassan S. *Excavations at Giza 1932–1933*. Vol. IV. Cairo, 1943.

Helck W. *Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*. Wiesbaden, 1983.

Luft U. *Urkunden zur Chronologie der späten 12. Dynastie, Briefe aus Illahun*. Wien, 2006.

Newberry P. E. *Beni Hasan*. Part I. Archaeological Survey of Egypt, 1. London, 1893.

Piankoff A. *The Pyramid of Unas. Bollinger Series 40: Egyptian Religious Texts and Representations 5*. Princeton, 1968.

Sethe K. *Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht: Texte des Mittleren Reiches*. Leipzig, 1924.

Simpson W. K. Studies in the Twelfth Egyptian Dynasty. IV: The early Twelfth Dynasty False-Door/Stela of Khety-ankh/Heni from Matariya/Ain Shams (Heliopolis) // *The Journal of the American Research Center in Egypt*. 2001. 38. Pp. 9–20.

РЕДКИЙ ТИП ЕГИПЕТСКИХ ПИВНЫХ КУВШИНОВ ЭПОХИ ДРЕВНЕГО ЦАРСТВА В ВОСТОЧНОЙ ГИЗЕ

С. Е. Малых*

Статья посвящена редкой красноангобированной разновидности пивных кувшинов — одного из массовых типов египетской керамики эпохи Древнего царства. Необычные кувшины были обнаружены Российской археологической экспедицией ИВ РАН в Гизе, в Малом некрополе II перед скальной гробницей Ченти I. Археологический контекст и данные из других некрополей Мемфисской области позволяют датировать сосуды временем правления VI династии и рассматривать их как утварь, специально изготовленную для ритуальных целей.

Ключевые слова: Древний Египет, Древнее царство, древнеегипетская керамика, древнеегипетское гончарство, погребальный обряд, ритуал «разбивания красных сосудов».

RARE TYPE OF EGYPTIAN BEER JARS OF THE OLD KINGDOM IN EASTERN GIZA

Svetlana E. Malykh

The article is devoted to a rare red-slipped variety of beer jars — one of mass types of Egyptian ceramics of the Old Kingdom. Unusual jars were discovered by the Russian Archaeological Mission of the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences in Giza, in the Minor Cemetery II in front of the rock-cut tomb of Tjenty I. Archaeological context and data from other necropolises of the Memphitic region allow to date the vessels to the Dynasty VI and to posit that these utensils were made specially for ritual purposes.

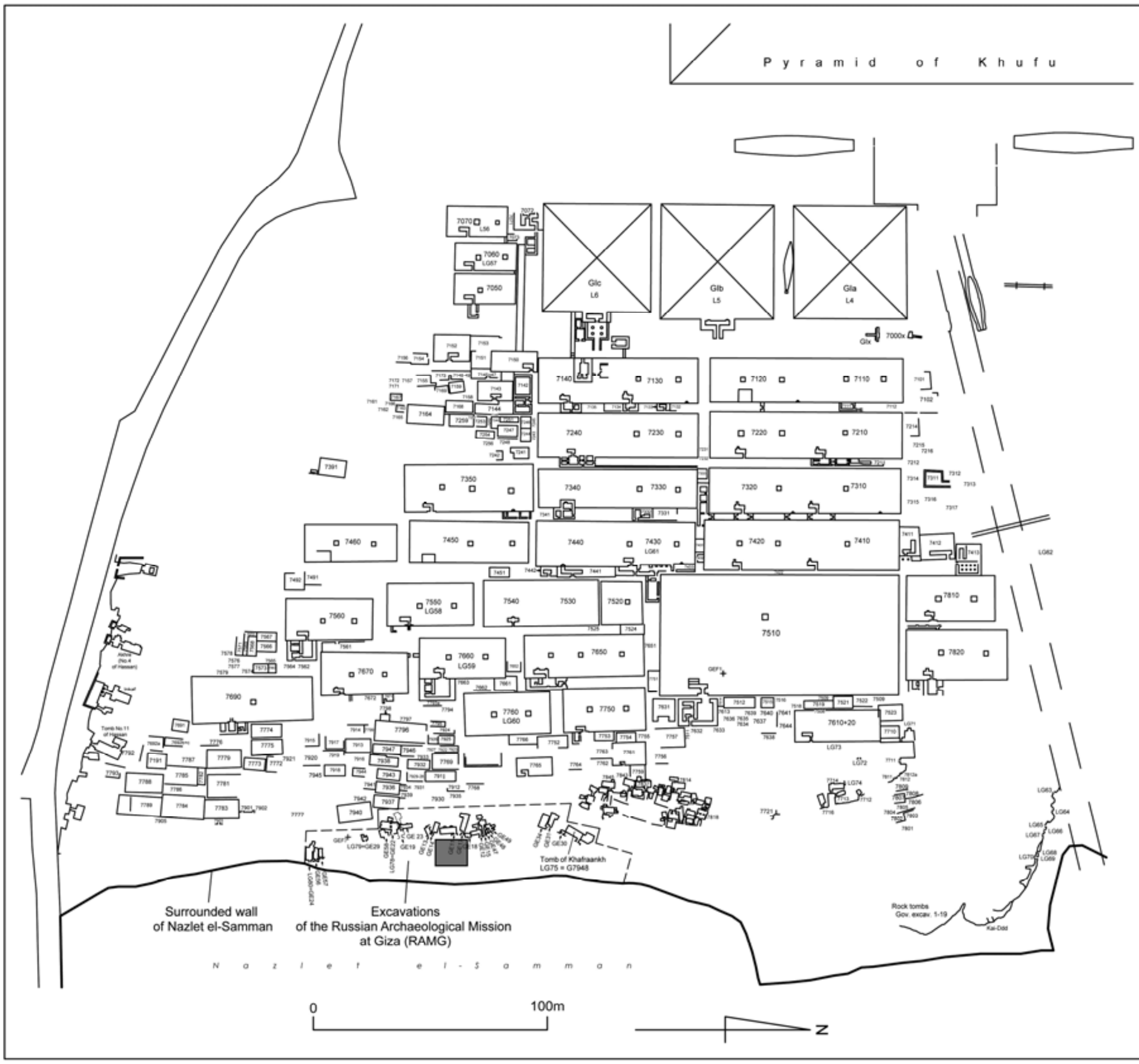
Keywords: Ancient Egypt, Old Kingdom, ancient Egyptian ceramics, ancient Egyptian pottery, burial rites, the ritual of "smashing the red pottery".

За более чем 20 лет работ Российской археологической экспедиции ИВ РАН на восточной оконечности Восточного плато некрополя Гизы (*илл. 1*) обнаружено несколько десятков тысяч керамических фрагментов, значительную долю которых составляют грубые пивные кувшины эпохи Древнего царства (XXVII–XXII вв. до н. э.). Этот тип лепной керамики использовался для хранения и транспортировки различных жидких и сыпучих продуктов, но чаще всего, как свидетельствует древнеегипетские гробничные рельефы, для пива. Такие кувшины сравнительно небольших размеров (высотой в среднем 25–30 см и объемом от 1,5 до 2,5 литров [Barta, 1996, p. 128–129]); они имеют преимущественно коническое или яйцевидное тулово, округлое или округло-острое донце.

---

* Светлана Евгеньевна МАЛЫХ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; malyh2002@mail.ru

Svetlana E. MALYKH, PhD (Egyptology), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; malyh2002@mail.ru



Илл. 1. Восточный некрополь Гизы (серым обозначено местоположение Малого некрополя II у гробницы Ченти I (по: [Reisner, 1942, map 3], *с дополнениями С. В. Ветохова*)

Ранние типы пивных кувшинов с воротникообразным венчиком (III–IV династии)[1] в восточной Гизе единичны (*илл. 3*). Обычными являются типы сосудов с выраженными плечами и коническим туловом (*илл. 4*), относящиеся ко времени правления V — ранней VI династии[2] и обнаруженные как в верхнем балластном слое, так и в заполнении гробничных часовен, шахт и погребальных камер (например, в гробницах Ченти II (*илл. 4*: 08/12-5/7) и Перинеджу (*илл. 4*: 10/19-2/10)), в том числе в непотревоженном древними грабителями контексте, например, на дне шахты у входа в погребальную камеру (*илл. 4*: 14/58-2/1, 14/45/1 и 14/45/28). Последнее может быть

[1] Аналоги см.: [Kaiser, Avila, Dreyer, 1999, S. 182–184, Abb. 38.3, 39.12; Rzeuska, 2000, p. 37, fig. 1.3; Wodzińska, 2009, p. 118 (Old Kingdom 5)].

[2] Аналоги см.: [Hassan, 1953, p. 33, pl. XXIII.A; Hawass, Senussi, 2008, p. 21, 39, fig. 276; p. 92, 96, fig. 5, 90. Myśliwiec, Kuraszkiewicz, 2010, p. 236, fig. 68 (no.31). Bárta, 1996, p. 131, fig. 2. Bárta et al., 2010, p. 87–88, fig. 3.3.2 (no.39.AS33.05)].

расценено как следы совершения обряда запечатывания погребения [Rzeuska, 2006, p. 444; Arias Kytnarová, 2011, p. 206–207, fig. 4; Kormysheva et al., 2018, p. 166 (14/58-2/1)].

Однако среди общей массы пивных кувшинов с выраженными плечами обращает на себя внимание присутствие морфологических вариантов банковидной формы, без плеч или со слабо выраженными плечами (*илл. 5–6*), часть которых снаружи покрыта красным ангобом (*илл. 5*), что нетипично для пивных кувшинов. Их фрагменты обнаружены в заполнении погребальных шахт GE 38, GE 50, GE 51, GE 53 и GE 59C-1/11, формирующих так называемый Малый некрополь II перед скальной гробницей Ченти I (GE 11) (*илл. 2*).

Всего было найдено 17 фрагментов от 10 пивных кувшинов с красным ангобом (*табл. 1*), большая часть которых отличает нетипичная для восточной Гизы форма — отсутствие плеч, цилиндрическое (а не округло-коническое) тулово и округлое (а не округло-острое или острое) донце. Хотя среди красноангобированных вариантов встречаются и экземпляры со слабо выраженными плечами (12/38/2, 20 и 13/50/1, 2, 3).

Глина сосудов аллювиальная средне-грубая, типичная для этой части Гизы и использованная также для массовых типов неангобированных пивных кувшинов. Четыре из десяти сосудов (12/38/1, 4, 12/38/2, 20, 12/38/14 и 13/50/8) были сделаны из глины наиболее частого для нашего памятника типа OK3, отличающегося большим количеством растительных частиц (в том числе отчетливо видимой рубленой соломы и зернового жмыха) и минеральных включений (кварцевый песок, известняк, слюда). Три пивных кувшина (13/50/4, 5, 14/53/5 и 14/59C-1/14) были сформованы из глины типа OK14, также нередкой для керамики эпохи Древнего царства из восточной части Гизы; от типа OK3 она отличается лишь добавлением измельченных костей животных. Сосуд 13/50/1, 2, 3 был вылеплен из глины типа OK23, также похожей на тип OK3, но с присутствием в тесте небольшого количества измельченных речных раковин и костей животных. Пивной кувшин 13/51/1 был сделан из глины типа OK18, в общем близкой типу OK3, но среди примесей наблюдается небольшое количество измельченных костей животных, красного и красно-коричневого шамота. Глина OK29 пивного кувшина 14/59C-1/11, единственная из всех, отличается значительным количеством слюды, а также наличием среди стандартного набора примесей (кварцевый песок, известняк, растительные частицы) крупного и мелкого шамота и измельченных костей животных.

Если измельченные речные раковины и кварцевый песок могут быть как естественными, так и искусственными примесями-отощителями в глину, то присутствие зернового жмыха, рубленой соломы, измельченных костей животных и шамота говорит о целенаправленной подготовке глиняного теста для пивных кувшинов, и, вероятно, о свободном доступе гончаров к остаткам бытовой человеческой деятельности в виде костей животных и битой посуды, что может гипотетически указывать на изготовление подобной утвари на поселениях.

Ангоб красного цвета (10R4/6, 10R5/6 по Munsell Soil-Color Charts), покрывает сосуды снаружи, а внутри — лишь на губе венчика. Покрытие некачественное: тонкое (иногда как выглаживание), неровное и отслаивающееся, нередко не сразу заметное из-за коррозии.

Табл. 1. Каталог пивных кувшинов с красным ангобом в восточной Гизе

Полевой №	*Название*	*Место находки*	*Тип глины* [3]	*Цвет глины и отделка внешней поверхности*
12/38/1, 4	Пивного кувшина венчик (2 фрагмента)	Верхняя часть заполнения шахты GE 38, глубина 0–100 см	OK3	кор., красный ангоб снаружи
12/38/2, 20	Пивного кувшина венчик и донце (2 фрагмента)	Верхняя часть заполнения шахты GE 38, глубина 0–100 см	OK3	красно-кор., красный ангоб снаружи
12/38/14	Пивного кувшина венчик и стенка (2 фрагмента)	Верхняя часть заполнения шахты GE 38, глубина – 100–200 см	OK3	красн., красный ангоб снаружи, частично почерневший (копоть?) или специально
13/50/1, 2, 3	Пивного кувшина венчик и донце (3 фрагмента)	Верхняя часть заполнения шахты GE 50, глубина 0–50 см	OK23	темно-красн., красное выглаживание снаружи
13/50/4, 5	Пивного кувшина венчик (2 фрагмента)	Верхняя часть заполнения шахты GE 50, глубина 0–50 см	OK14	кор., красный ангоб снаружи
13/50/8	Пивного кувшина нижняя часть тулова	Верхняя часть заполнения шахты GE 50, глубина 0–50 см	OK3	светло-кор., красный отслаивающийся ангоб снаружи
13/51/1	Пивного кувшина верхняя часть; со следами желтовато-белой субстанции внутри (следы содержимого?)	Верхняя часть заполнения шахты GE 51, глубина 0–50 см	OK18	красн., красный отслаивающийся ангоб снаружи, затеки внутри
14/53/5	Пивного кувшина венчик	Нижняя часть заполнения шахты GE 53, глубина – 195–240 см	OK14	красн., красный ангоб снаружи
14/59C-1/11	Пивного кувшина верхняя часть и тулово	Верхняя часть заполнения погребальной камеры шахты GE 59C-1, глубина 0–100 см	OK29	светло-кор., некачественный красный ангоб снаружи, внутри – по губе венчика
14/59C-1/14	Пивного кувшина венчик (2 фрагмента), со следами запечатывающей пробки снаружи, с ее затеками внутри	Верхняя часть заполнения погребальной камеры шахты GE 59C-1	OK14	красно-кор., красный ангоб снаружи

[3] Описание перечисленных типов глин см. в конце данной статьи.

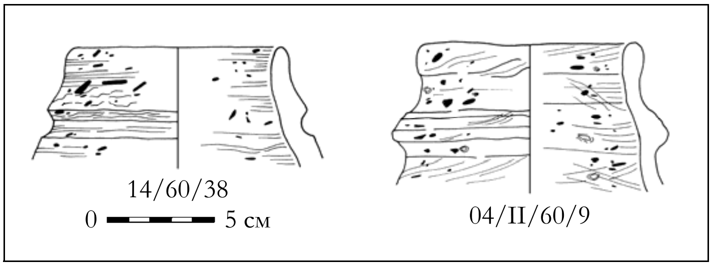


Илл. 2. Малый некрополь II перед скальной гробницей Ченти I (GE 11)
(*серым* цветом обозначены погребальные шахты, где были найдены банковидные пивные кувшины с красным ангобом) (*рис. С. В. Ветохова с дополнениями автора*)

Археологический контекст

Территория обнаружения фрагментов банковидных пивных кувшинов с красным ангобом в восточной Гизе локальна и ограничена т. н. Малым некрополем II перед гробницей Ченти I (*илл. 1–2*); за его пределами в зоне российской концессии в Гизе пока не выявлено ни одного фрагмента. Все красноангобированные пивные кувшины находились в заполнении погребальных шахт GE 38, GE 50, GE 51, GE 53 и GE 59C-1, причем в большинстве случаев — в верхней его части, на глубине 0–100 см от устья шахт GE 38, GE 50, GE 51 и GE 59C-1. Лишь в двух случаях фрагменты сосудов найдены в нижней части заполнения шахты (GE 53) и в погребальной камере (GE 59C-1) (*табл. 1*). Шахтное погребение GE 59C-1 было неоднократно ограблено в древности, а заполнение шахты и погребальной камеры было перемешано по всей глубине с поздним материалом, включающим фрагменты керамики Позднего периода (664–332 гг. до н. э.).

Шахта GE 38 в верхней части заполнения содержала разновременный керамический материал от пивных кувшинов времени правления V династии до современных кувшинов-*балласов*. Однако в погребальной камере были обнаружены остатки оригинального захоронения эпохи Древнего царства — частично потревоженный скелет женщины, умершей в возрасте около 50 лет.



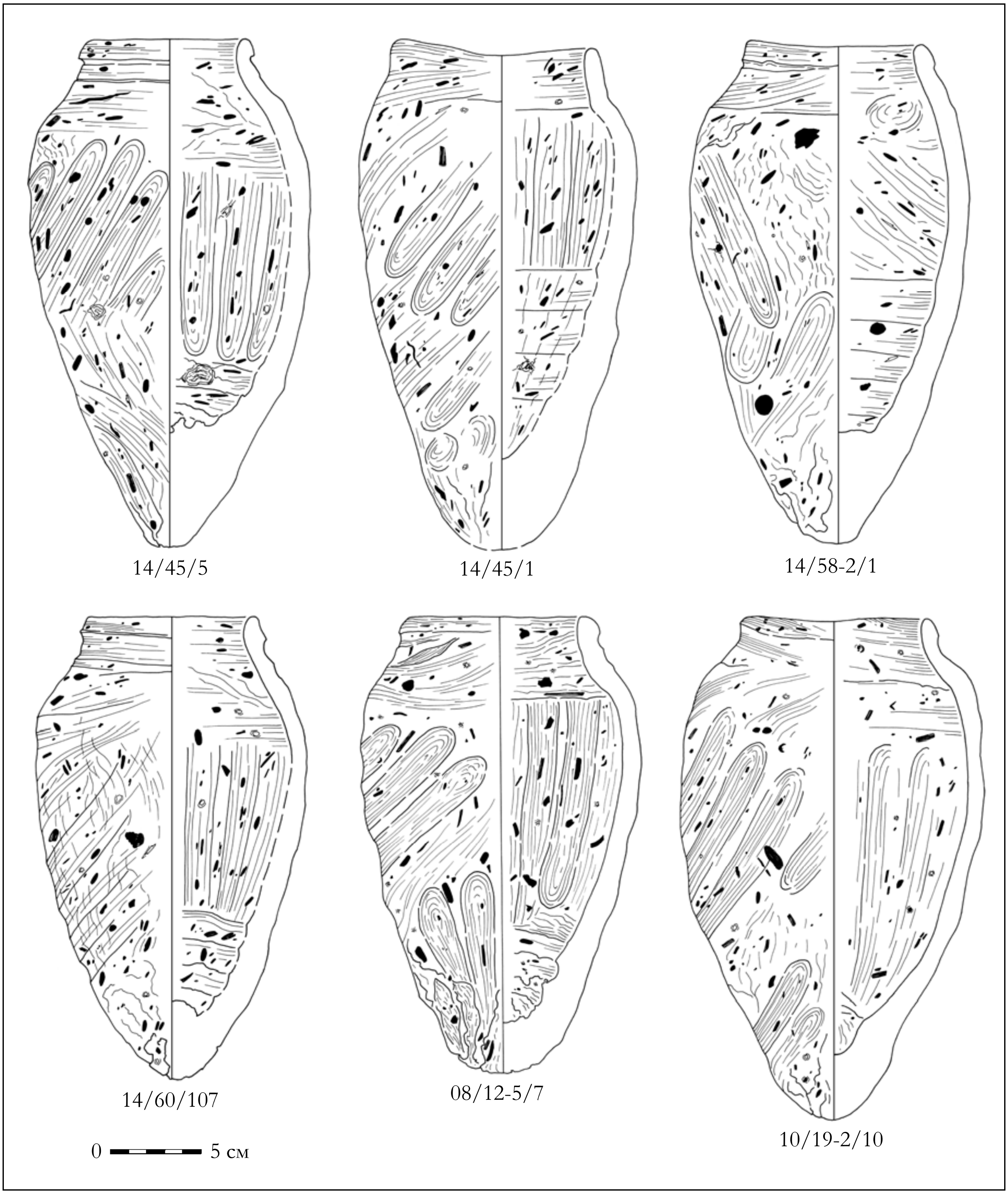
Илл. 3. Ранние типы пивных кувшинов, обнаруженные на восточной оконечности Восточного некрополя Гизы: 04/II/60/9 – из переотложенного слоя над шахтой 59 рядом со скальной гробницей Хафрaанха; 14/60/38 – из оригинального заполнения эпохи Древнего царства шахты GE 60 в Малом некрополе II (*рис. автора*)

В прямоугольной шахте GE 50 (вероятно, перестроенной из двух соседних неглубоких шахт обычной формы) следов погребения не обнаружено. Однако примечательно, что в заполнении доминирует керамический материал эпохи Древнего царства, а поздний материал немногочислен (всего 7 %) и представлен несколькими фрагментами кувшинов для хранения продуктов Позднего периода.

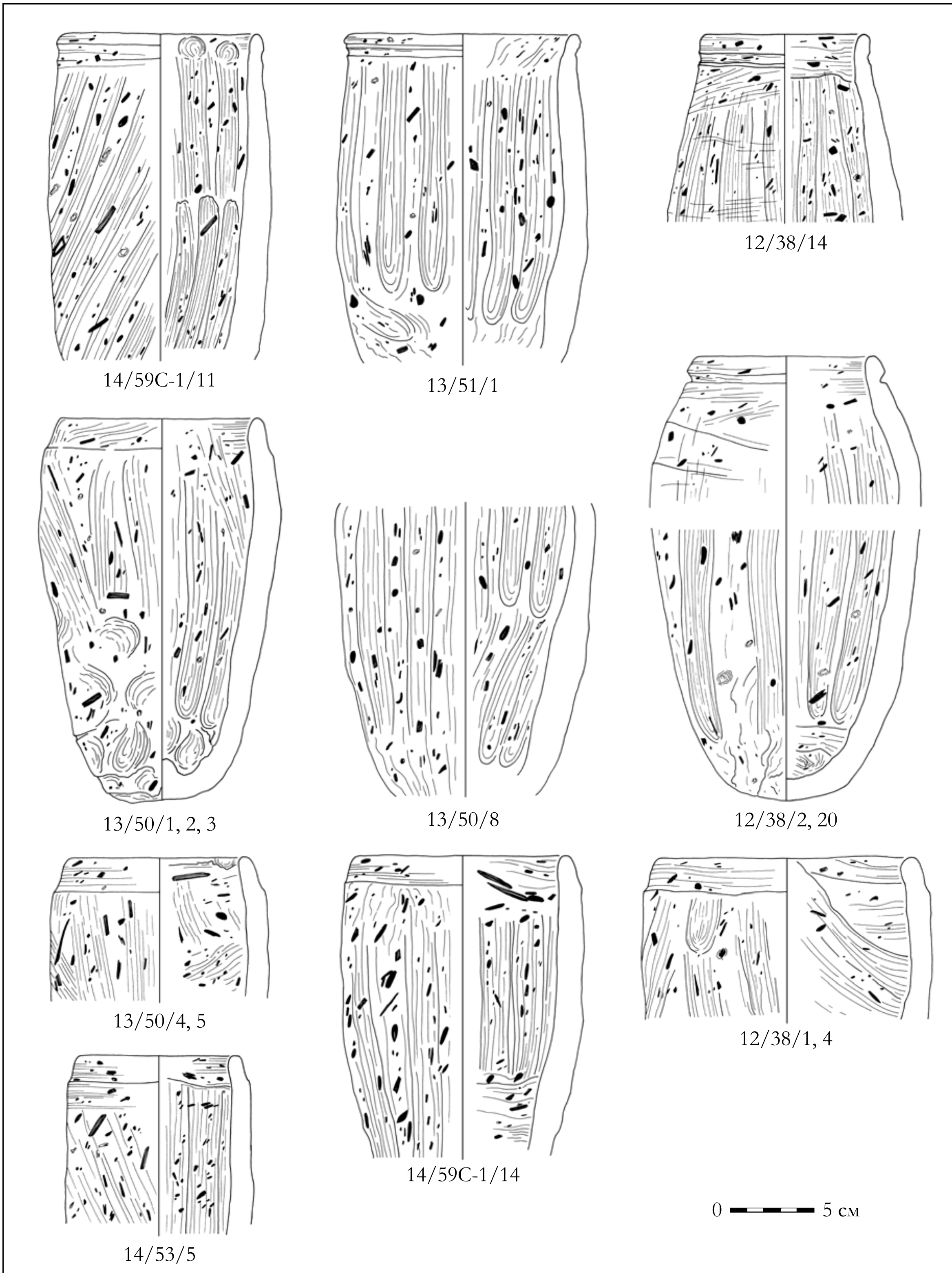
Погребения в шахтах GE 51 и GE 53 были ограблены вскоре после похорон, вероятно, в самом конце эпохи Древнего царства или в начале Первого Переходного периода: в погребальных камерах сохранились скелеты в анатомическом порядке, однако сдвинутые со своих первоначальных мест. Поздний материал в заполнении шахты GE 51 (фрагмент кувшина для хранения продуктов Позднего периода и стенка амфоры типа *Late Roman 7* Византийского времени) найден только в верхней части (там же обнаружен фрагмент пивного кувшина 13/51/1), в то время как ниже залегал только керамический материал эпохи Древнего царства (преимущественно VI династии: пивные кувшины массовых разновидностей, вотивные модели, подставки, фрагмент Мейдумской чаши).

Венчик пивного кувшина 14/53/5, единственный из всех, найден в нижней части заполнения шахты GE 53. Кроме него здесь были обнаружены фрагменты других пивных кувшинов (преимущественно, VI династии), мейдумских чаш и чаш с профилированным венчиком, хлебных форм, вотивных моделей.

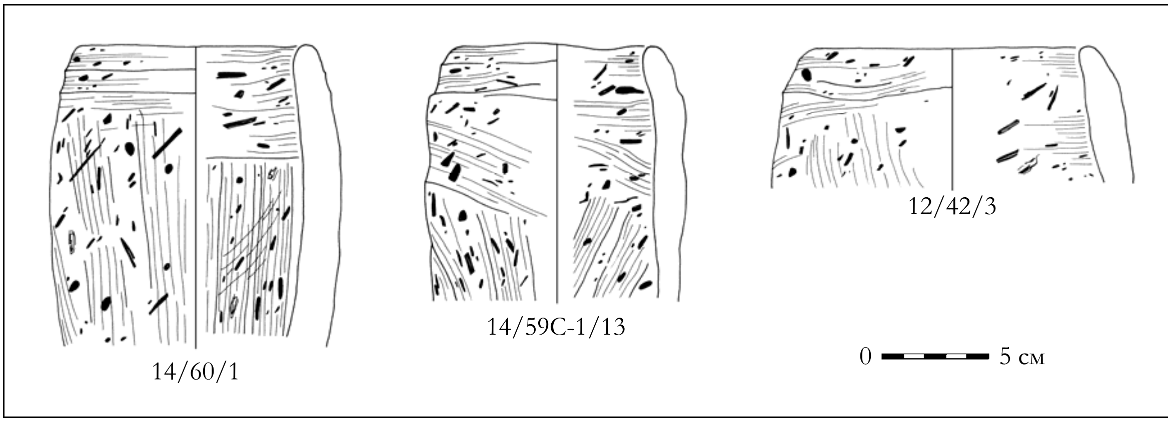
Таким образом, строго говоря, ни один из анализируемых образцов не имеет внятного археологического контекста, хотя частичная сохранность слоев в шахте GE 53 и нахождение фрагментов других красноангобированных пивных кувшинов в верхней части заполнения шахт скорее свидетельствует в пользу того, что подобные сосуды не являлись погребальным инвентарем в шахтных погребениях, а использовались на поверхности в ритуальных целях — в ходе отправления поминального культа в гробничных часовнях или в иных обрядах.



Илл. 4. Массовые разновидности пивных кувшинов, найденных на восточной оконечности Восточного некрополя Гизы: в скальных гробницах Ченти II (LG 77 / GE 12), Перинеджу (GE 19), GE 58, погребальных шахтах GE 45 и GE 60 в Малом некрополе II (*рис. автора*)



Илл. 5. Красноангобированные пивные кувшины из заполнения погребальных шахт GE 38, GE 50, GE 51, GE 53 и GE 59C-1 в Малом некрополе II у гробницы Ченти I (*рис. автора*)



Илл. 6. Неангобированные цилиндрические пивные кувшины из заполнения погребальных шахт GE 42, GE 59C-1 и GE 60 в Малом некрополе II у гробницы Ченти I (*рис. автора*)

Морфологические параллели и сравнительная датировка

Похожие пивные кувшины банковидной формы, снаружи покрытые красным ангобом, пока не обнаружены на других участках российской концессии в восточной Гизе. Не упоминаются они и в публикациях археологических работ в других частях Гизехского некрополя. Однако короткие цилиндрические кувшины были найдены в Западном некрополе Гизы, хотя о наличии красного ангоба мы не имеем сведений. Один короткий банковидный сосуд находился в перемешанном заполнении ограбленной погребальной шахты A мастабы G 6020 [Weeks, 1994, p. 72, fig. 128 (25-12-110)], два других были обнаружены в 1903 г. экспедицией Э. Скиапарелли и, видимо, были увезены в Туринский музей в Италии[4]. Краткие сведения о них не указывают ни места находки, ни наличия красного ангоба, хотя, учитывая, что Э. Скиапарелли в течение короткого времени работал на Западном плато у пирамиды Хуфу, можно предположить примерное место их происхождения.

Наибольшее число коротких банковидных и удлиненных цилиндрических пивных кувшинов, покрытых снаружи красным ангобом, происходит из Саккары. Они были найдены в районе мастабы Ахетхетепа [Lecuyot, 2016, p. 132, fig. 1 (S.P. 1010)], в некрополях у пирамид Тети и Пепи II [Kanawati, Abder-Raziq, 2000, p. 6, pl. 71 (TEN 97:17); Jéquier, 1929, p. 11, fig. 7]. Лучше всего они представлены в западной Саккаре. Здесь, как и в восточной Гизе, присутствуют обе разновидности красноангобированных пивших кувшинов: удлиненной цилиндрической формы (по Т. Ржевской тип 3 [Rzeuska, 2006, p. 68–71, pl. 13–14]) и короткой банковидной формы (по Т. Ржевской тип 6 [Rzeuska, 2006, p. 80–83, pl. 19–20]). Их ангоб аналогичен покрытию гизехских сосудов — тонкий, неровный и отслаивающийся.

Наряду с ангобированными, бытовали и неангобированные пивные кувшины удлиненной цилиндрической формы: они найдены как в столичных некрополях города

[4] Museo Egizio, Turin, TUR_S.1904, TUR_S.1907 — photos TUR_P1211 и TUR_P1212: *The Giza Archives*. URL: http://www.gizapyramids.org/view/photos/asitem/search@swg'TUR_P1211'/0?t:state:flow=c0f74b9e-b9b5-41d4-b22d-85fa5fa6479f; http://www.gizapyramids.org/view/photos/asitem/search@swg'TUR_P1212'/0?t:state:flow=aef67a2e-c51f-469f-920c-aabf584485a8 (дата обращения 09.01.2019).

Мемфиса — в Гизе (*илл. 6*), Абусире[5] и Саккаре [Rzeuska, 2006, p. 78–79, 106–109, pl. 18, 32–33, tabl. 1–2 (формы 5 и 11). Labrousse, 1996, p. 70, fig. 123b–d], так и на провинциальных кладбищах — в эль-Хававише и Балате (оазис Дахла) [Kanawati, 1980, p. 34, fig. 25 (H79 K.B6); 1981, p. 40–41, fig. 27; 1985, p. 47, fig. 22 (H82 M23.32, 23.66, 23.88); 1987, p. 38, fig. 32; Vallogia, 1998, fig. 3415].

Неангобированные пивные кувшины короткой банковидной формы в небольшом количестве зафиксированы в Абусире [Bárta et al., 2010, p. 85–87, fig. 3.3.1] и Дахшуре[6], хотя в последнем случае наличие или отсутствие красного ангоба не указано.

Аналог формы пивного кувшина 12/38/2 (со слабо выраженными плечами) обнаружен в некрополе в Балате (оазис Дахла), но также без красного ангоба. Он датирован концом правления VI династии – началом Первого Переходного периода [Castel, Pantalacci, 2005, p. 497, 543–544, fig. 9.5.1 (C78)].

Т. Ржевская, имея внятный археологический контекст для керамики западной Саккары, а также использовав богатый сравнительный материал, предложила датировать красноангобированные пивные кувшины короткой банковидной и удлиненной цилиндрической форм временем правления царей VI династии Пепи I и Меренра [Rzeuska, 2006, p. 382–383, tabl. 1–2 (формы 3 и 6)], тогда как удлиненные цилиндрические кувшины без ангоба встречаются также в более поздних комплексах второй половины правления VI династии и даже начала Первого Переходного периода [Rzeuska, 2006, p. 382–383, tabl. 1–2 (формы 5 и 11)].

Место обнаружения красноангобированных кувшинов в восточной Гизе не противоречит датировке временем правления Пепи I и Меренра (2335/2285–2279/2229 гг. до н. э.): топография погребальных шахт и доминирование керамического материала, по морфологическим признакам относимого ко времени VI династии, также указывает на предпочтительную датировку VI династией.

Примечательно, что позже — в Первом Переходном периоде и в ранней части Среднего царства — получили распространение сравнительно грубые цилиндрические сосуды без плеч (т. н. "beaker jars"), покрытые красным ангобом и найденные в Гераклеополе Магна (столице одного из египетских царств в период раздробленности) [Bader, 2009, p. 20–22, fig. 4b–d; 2012, p. 103–104, fig. 1e]. Исследователи отмечают схожесть их формы с пивными кувшинами из западной Саккары [Bader, 2009, p. 20].

Места находок пивных кувшинов в западной Саккаре заставляют предположить их культовое, а не погребальное назначение. Так, несколько банковидных красноангобированных кувшинов было найдено в ритуальном скоплении 2/2004 к югу от гробницы Нипепи [Rzeuska, 2005, p. 175–176, fig. 6; Rzeuska 2006, p. 68, 80 (archaeological context K.04-106), 581, 592 (Deposit 2/2004)]: черепки разбитых сосудов были аккуратно сложены у одной из сырцовых стен. Возможно, они были использованы в древнеегипетском ритуале «разбивания красных сосудов» (*cD dSr.wt*), и именно по этой причине были окрашены в красный цвет.

Выше мы уже предполагали, что красноангобированные пивные кувшины из восточной Гизы скорее имели ритуальную функцию, нежели погребальную. Вероятно, они также были специально изготовлены для ритуала «разбивания красных сосудов»,

---

[5] См. список у Т. Ржевской: [Rzeuska, 2006, p. 387].

[6] de Morgan, 1896, p. 156, fig. 435, 437. Ж. де Морган ошибочно датировал их временем правления III династии.

проводившегося, по всей видимости, на финальном этапе похорон и призванного защитить тело умершего и место захоронения от злых сил[7]. Также можно допустить, что первоначально данные предметы находились в неглубоких шахтах GE 35 и GE 42 расположенных в Малом некрополе II перед гробницей Ченти I (*илл. 2*), однако найденных полностью разграбленными: эти шахты не имели погребальных камер, и, по-видимому, являлись ритуальными [8], т. е. предназначались для захоронения предметов, использованных в различных обрядах в процессе похорон — в поминальной трапезе, «сожженной жертве», при «разбивании красных сосудов».

Приложение

Список гончарных глин для красноангобированных пивных кувшинов из восточной Гизы

OK3. Аллювиальная средне-грубая пористая глина красного (10R4/6, 2.5YR5/6), коричневого (2.5YR4/4, 5YR4/4, 5YR4/6, 7.5YR4/4), красно-коричневого (2.5YR3/6, 2.5YR4/6, 2.5YR4/8), темно-коричневого (2.5YR3/4), светло-коричневого (5YR5/6, 7.5YR5/4) или бежево-коричневого цвета (5YR6/4), с большим количеством тонких и крупных минеральных (кварцевый песок, известняк, слюда) и растительных включений.

OK14. Аллювиальная средне-грубая пористая глина красного (10R4/6, 2.5YR5/6), красно-коричневого (2.5YR4/6), светло-красно-коричневого (2.5YR5/6), коричневого (2.5YR4/4, 5YR4/4, 5YR4/6, 7.5YR4/4), светло-коричневого (5YR5/6, 7.5YR6/4) или бежево-коричневого цвета (7.5YR5/6), с большим количеством тонких и крупных минеральных (кварцевый песок, известняк, слюда) и растительных включений, с небольшим количеством измельченных костей животных.

OK18. Аллювиальная средне-грубая пористая глина красного (10R4/6, 2.5YR5/6), красно-коричневого (2.5YR3/6, 2.5YR4/6, 2.5YR4/8), коричневого (2.5YR4/4, 5YR4/6) или светло-коричневого цвета (7.5YR5/4, 7.5YR6/4), с большим количеством тонких и крупных минеральных (кварцевый песок, известняк, слюда) и растительных включений, с небольшим количеством измельченных костей животных, красного и красно-коричневого шамота.

OK23. Аллювиальная средне-грубая пористая глина темно-красного (10R4/6), коричневого (5YR4/4) или светло-коричневого цвета (5YR5/6, 7.5YR5/4), с большим количеством тонких и крупных минеральных (кварцевый песок, известняк, слюда) и растительных включений, с небольшим количеством измельченных костей животных и речных раковин.

OK29. Аллювиальная средне-грубая пористая глина коричневого (2.5YR4/4, 5YR4/4, 5YR4/6, 7.5YR4/4), светло-коричневого (5YR5/6, 7.5YR5/4) или красно-коричневого цвета (2.5YR3/6, 2.5YR4/6, 2.5YR4/8), с большим количеством слюды и растительных частиц, средним количеством кварцевого песка, крупного и мелкого шамота и измельченных костей животных, небольшой примесью известняка.

Литература / References

Малых С. Е. Древнеегипетский ритуал «разбивания красных сосудов» (cD dSr.wt) и красноангобированная керамика эпохи Древнего царства // *Вестник древней истории*. 2019. № 1 [Malykh S. E. Ancient Egyptian Ritual of "Smashing the Red Pottery" (*cD dSr.wt*) and Red Ceramics of the Old Kingdom // *Vestnik Drevnei Istorii* (*Journal of Ancient History*). 2019. 1 (in Russian)].

[7] Подробнее об этом см.: [Малых, 2019].

[8] Подробнее о ритуальных шахтах см.: [Rzeuska, 2006, p. 509–512].

Arias Kytnarová K. Chronological Relevance of Bread Baking Forms—A Case Study of the Abusir South Cemetery // Bárta M., Coppens F., Krejči J. (eds.). *Abusir and Saqqara in the Year 2010*. Prague, 2011. Pp. 200–222.

Bader B. Herakleopolis Magna – Ehnasya el-Medina, Autumn 2003 // *Bulletin de Liaison de la Céramique Égyptienne*. 2012. 23. Pp. 101–112.

Bader B. The Late Old Kingdom in Herakleopolis Magna? An Interim Interpretation // Rzeuska T. I., Wodzińska A. (eds.). *Studies on Old Kingdom Pottery*. Warsaw, 2009. Pp. 13–41.

Bárta M. Several Remarks on «Beer Jar» Gound at Abusir // *Bulletin de Liaison de la Céramique Égyptienne*. 1996. 4. Pp. 127–131.

Bárta M., Coppens F., Arias Kytnarová K., Vymazalová H. et al. *Abusir XIX. Tombs of Hetepi (AS 20), Tombs AS 33–35, and AS 50–53*. Prague, 2010.

Castel G., Pantalacci L. *Balat VII. Les cimetières est et ouest du mastaba de Khentika. Oasis de Dakhla*. Le Caire, 2005.

de Morgan J. *Recherches sur les origines de l'Egypte*. Vol. I. *L 'age de la pierre et des métaux*. Paris, 1896.

Hassan S. *Excavations at Giza 1935–1936*. Vol. VII. Cairo, 1953.

Hawass Z., Senussi A. *Old Kingdom Pottery from Giza*. Cairo, 2008.

Jéquier G. *Fouilles à Saqqara. Tombeaux de particuliers contemporains de Pepi II*. Le Caire, 1929.

Kaiser W., Avila R., Dreyer G. Stadt und Tempel von Elephantine. 25, 26, 27 Grabungsbericht // *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Institut, Abteilung Kairo*. 1999. 55. S. 63–236.

Kanawati N. *The Rock Tombs of el-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*. Vol. I. Sydney, 1980.

Kanawati N. *The Rock Tombs of el-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*. Vol. II. Sydney, 1981.

Kanawati N. *The Rock Tombs of el-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*. Vol. V. Sydney, 1985.

Kanawati N. *The Rock Tombs of el-Hawawish. The Cemetery of Akhmim*. Vol. VII. Sydney, 1987.

Kanawati N., Abder-Raziq M. *The Teti cemetery at Saqqara*. Vol. VI. *The Tomb of Nikauisesi*. Warminster, 2000.

Kormysheva E., Malykh S., Lebedev M., Vetokhov S. *Giza. Eastern Necropolis IV. Tombs of Perseneb, Ipy, and Anonymous Tombs GE 23, GE 40, GE 56, GE 57, and GE 58*. Moscow, 2018.

Labrousse A. *L'Architecture des Pyramides Á Textes. IFAO. Mission Archéologique de Saqqara III*. Vol. II. I – Saqqara Nord. Cairo, 1996.

Lecuyot G. Poteries de l'Ancien Empire provenant du secteur du mastaba d'Akhethetep. Fouilles du musée du Louvre à Saqqâra // *Bulletin de Liaison de la Céramique Égyptienne*. 2016. 26. Pp. 131–141.

Myśliwiec K., Kuraszkiewicz K.O. *Saqqara IV. The Funerary Complex of Nyankhnefertem*. Varsovie, 2010.

Rzeuska T. I. *Saqqara II. Pottery of the Late Old Kingdom. Funerary Pottery and Burial Customs*. Varsovie, 2006.

Rzeuska T. I. Saqqara. Polish Center of Mediterranean Archaeology in Cairo // *Bulletin de Liaison de la Céramique Égyptienne*. 2000. 21. Pp. 37–39.

Rzeuska T. I. West Saqqara. The Pottery, 2004 // *Polish Archaeology in the Mediterranean. Reports*. 2005. XVI. Pp. 172–179.

Vallogia M. *Balat IV. Le monument funéraire d'Ima-Pepy / Ima-Meryrê*. Le Caire, 1998.

Weeks K.R. *Giza Mastabas*. Vol. 5. *Mastabas of Cemetery G 6000*. Boston, 1994.

Wodzińska A. *A Manual of Egyptian Pottery*. Vol. 2: *Naqada III – Middle Kingdom*. Boston, 2009.

Электронные ресурсы / Electronic sources

The Giza Archives. URL: http://www.gizapyramids.org/view/photos/asitem/search@swg'TUR_P1211'/0?t:state:flow=c0f74b9e-b9b5-41d4-b22d-85fa5fa6479f; http://www.gizapyramids.org/view/photos/asitem/search@swg'TUR_P1212'/0?t:state:flow=aef67a2e-c51f-469f-920c-aabf584485a8 (дата обращения 09.01.2019).

ИНДИЙСКИЙ ПАНЕГИРИК В РАКУРСЕ ВИЗУАЛЬНОЙ СЕМИОТИКИ: ВЕРБАЛЬНЫЙ И ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫЙ ТЕКСТЫ МОГОЛЬСКОГО МОНАРШЕГО ПОРТРЕТА. ЧАСТЬ I

Ю. Г. Атманова*

Статья посвящена исследованию индийского могольского монаршего портрета в ракурсе визуальной семиотики. В первой части статьи исследуется проблема происхождения текстов панегирической направленности и их предназначения в могольском монаршем портрете, также рассматривается вопрос типологии и локализации вербального компонента. Тексты панегирической направленности представляют собой поэтические и прозаические строки, прославляющие изображенного на портрете правителя. Эти тексты размещались либо в обрамляющих миниатюру картушах, либо в самом живописном пространстве композиции. Они содержали не только непосредственные славословия падишаху, но также различные поэтические метафоры и аллегорические мотивы, так или иначе связанные с панегирической тематикой.

Ключевые слова: Индия, могольская живопись, монарший портрет, вербальный и изобразительный панегирики, проблемы корреляции, визуальная семиотика.

INDIAN EULOGY FROM THE PERSPECTIVE OF VISUAL SEMIOTICS: VERBAL AND PICTORIAL TEXTS OF MUGHAL ROYAL PORTRAIT. PART I

Yulia G. Atmanova

The article is devoted to the study of the Mughal Royal portrait from the perspective of visual semiotics. In the first part of the article the author examines the issue of the origin of panegyric texts and their using in the portraits of Mughal emperors. The texts of this type are poetic and prosaic lines glorifying the ruler depicted in the portrait. Eulogistic texts could be placed either in the cartouches framing the painting or in the pictorial space of the composition. They contented not only the glorification of the emperors, but also a variety of poetic metaphors and allegorical motifs, somehow or other concerned with the panegyric theme.

Keywords: India, Mughal painting, Royal portrait, verbal and pictorial eulogies, problems of correlation, visual semiotics.

В индийской могольской живописи особое место занимал монарший портрет, типология которого была весьма разнообразной. В портретных композициях могольский император неизменно представал мудрым и

* Юлия Георгиевна АТМАНОВА, кандидат искусствоведения, научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; atmanova@mail.ru

Yulia G. ATMANOVA, PhD (Art History), Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; atmanova@mail.ru

справедливым правителем, образчиком добродетели и средоточием всех совершенных качеств, изображался ли он в образе искусного воина, удачливого охотника, щедрого покровителя, полководца-триумфатора и т. п. Другими словами, каждый живописный образ падишаха априори подразумевал и непременно «содержал» в себе качества, которыми, согласно могольской традиции, должен был обладать идеальный правитель. Эти же самые качества с большим мастерством и неизменным усердием традиционно воспевались и придворными поэтами в панегирических касыдах и других видах хвалебных славословий. В этой связи позволительно говорить о том, что могольский монарший портрет, особенно в его аллегорической разновидности, по сути, представлял собой своеобразный аналог словесного панегирика, только в изобразительной форме (подробнее см.: [Атманова, 2016б]).

Монарший портрет, как и многие другие могольские миниатюры, может содержать различные надписи (информативные, поэтические, атрибуционные и др.). Однако в отличие от всех прочих миниатюр, только в композициях с портретами могольских падишахов (любого типа) можно увидеть тексты панегирической направленности, прославляющие императорскую особу[1]. Иными словами, монарший портрет может содержать вербальный компонент, семантически взаимодействующий с художественным замыслом живописного произведения и релевантный данному жанру. Официальным языком в Могольской империи был фарси, поэтому на миниатюрах, созданных в шахских мастерских, надписи, как правило, персоязычные (за редкими исключениями[2]). Тексты панегирической направленности могут быть как поэтическими, так и прозаическими, и располагаться в разных частях живописного листа: на периферии в декоративно оформленных картушах либо в самой композиции рядом с персонажами и изобразительными мотивами.

Декоративно оформленные картуши с текстом могут обрамлять живописную композицию по всему периметру или украшать лишь верхнюю и нижнюю ее части, либо быть размещенными только вверху или только внизу. На миниатюре, обрамленной картушами сразу с четырех сторон, чтение текста начинается обычно с правого картуша верхней панели и далее следует за направлением персидской строки (справа налево) до конца левой боковой панели. Затем читаются картуши правой панели (сверху вниз), и завершается чтение текста на нижней панели (справа налево). Встречаются варианты, когда текст в картушах рамки читается «непрерывно»: начинаясь также в верхнем правом углу, текст последовательно опоясывает миниатюру против часовой стрелки. При таком расположении текста строки в картушах нижней панели оказываются «вверх ногами», и для их прочтения миниатюру следует перевернуть.

В могольской живописи в картуши, как правило, оформлялись поэтические строки. Один картуш обычно содержал одно полустишие бейта (*мисра‘*). Хвалебные вирши могли быть сочинены в форме ограниченной касыды[3] (aa-ba-ca) или кыт‘а (ab-

[1] Относится это в основном к произведениям, созданным в художественных мастерских падишахов Джахангира (1605–1627) и Шах Джахана (1628–1658).

[2] На могольских миниатюрах иногда можно встретить надписи, выполненные графикой деванагари (графика санскрита и некоторых других североиндийских языков). См., например, миниатюру из Петербургского альбома (Е 14, л. 19), где один из парящих в облаках ангелов держит свиток с краткой надписью, написанной микроскопическим деванагари [Habsburg et al., 1996, p. 81, pl. 91].

[3] В ограниченной касыде (*касыда-йи махдуд*) отсутствовало вступление (*насиб*) [Шамс-и Кайс, 1997, с. 288].

cb-db), либо стихов, написанных сдвоенной рифмой маснави (aa-bb-cc) и т. д. Известны примеры, когда в обрамляющих миниатюру картушах стихи одного автора сменяются стихами другого. Автором поэтических строк мог быть и сам могольский император. Падишах Джахангир, как известно, сочинял бейты экспромтом. Эти бейты затем могли быть начертаны на его живописных портретах или вырезаны на мраморном троне правителя, либо могли украсить какие-то дорогие предметы, соотносимые со статусом венценосной особы. В некоторых случаях картуши с поэтическими бейтами могли перемежаться с картушами, содержащими прозаический текст. Последние чаще всего размещались на верхней и нижней панелях живописного листа, строго по центру, и, как правило, сообщали важную информацию: о времени, месте и поводе создания миниатюры либо о запечатленном на ней событии, иногда об авторстве живописного произведения или авторстве поэтических строк.

Вербальный текст панегирической направленности, как было сказано выше, мог размещаться не только в картушах рамки (на периферии), но и в само́м живописном пространстве композиции. При таком размещении текста у художников и каллиграфов появлялось гораздо больше возможностей для проявления творческой фантазии и импровизации[4]. Здесь они могли применять не только поэтическую форму панегирика, но и славословия, написанные в прозе (заключать в картуши их было не принято). К тому же художники и писцы-*катибы* получали возможность размещать панегирические пассажи в семантически значимых локусах и более вариативно задействовать паралингвистические возможности письменного текста (цвет чернил, размер *наста‘лика* [5] и др.). Единственная форма панегирика, которая практически не применялась в живописном пространстве портретной композиции, — это длинные поэтические пассажи. В могольском монаршем портрете большие по объему поэтические отрывки или небольшие оды всегда оформляли в картуши, обрамляющие живописное произведение по всему периметру, в отличие, например, от западноевропейских картин, на которых рядом с фигурой коронованной особы могли быть размещены целые сонеты [6]. Казалось бы, разница в предпочтениях вполне логично может быть объяснена различием форматов самих живописных произведений: у Моголов — миниатюра; в западноевропейском искусстве — преимущественно станковое произведение. Однако известен крупноформатный станковый портрет падишаха Джахангира [7] (210 × 143 см), в котором текст панегирической оды

---

[4] Вопрос о том, кто именно делал персоязычные надписи на могольских миниатюрах, пока недостаточно исследован. Это могли быть как специально назначенные писцы-*катибы* и каллиграфы, так и сами художники, владеющие персидской грамотой. Вероятнее всего, даже в том случае, когда надпись делал *катиб* или каллиграф, художник все равно принимал участие в процессе, обсуждая со своим коллегой месторасположение текста и некоторые параметры графики.

[5] *Наста‘лик* — почерковый стиль арабского и персидского письма.

[6] См., например, портрет королевы Елизаветы I, исполненный Маркусом Герартсом Младшим (так называемый «Портрет из Дичли»). Ок. 1592 г. National Portrait Gallery, London (NPG 2561).

[7] *Абу-л Хасан* (?). «Большой тронный портрет Джахангира». 1617 г. (?). Частная коллекция [Crill, Jariwala, 2010, pl. 14]. Этот единственный в своем роде могольский одиночный портрет, написанный на полотне и довольно большой по размеру. Он не так давно был обнаружен и введен в научный оборот (впервые выставлен на аукционе Sotheby's в 1995 г.). Некоторые искусствоведы высказывают сомнения относительно времени создания портрета и приписываемого ему авторства. По стилистике, манере письма и колориту он вряд ли мог быть написан в период правления падишаха Джахангира. Что касается

размещается не на нейтральном фоне живописной композиции (хотя размер полотна вполне позволял сделать это), а традиционно вынесен в картуши.

Следует заметить, что портретные миниатюры, в живописном пространстве которых содержится довольно много поэтического текста, тоже существуют. Примером может служить один из аллегорических портретов падишаха Джахангира, созданный кистью художника Абу-л Хасана[8]. Однако в данном случае вербальный текст представляет собой не цельное поэтическое произведение, а разрозненные бейты и четверостишия, которые буквально «разбросаны» по всему полю живописной композиции. Типологически этот текст ближе к строкам и фразам прославительного характера, используемым в западноевропейских аллегорических гравюрах эпохи барокко и русских конклюзиях петровского времени, где словесный компонент не оформлялся как целостный текст, а структурировался и размещался в соответствии с локализацией конкретных изобразительных мотивов и малых сюжетов графической композиции.

В могольской портретной живописи текст панегирической направленности мог включать в себя не только непосредственные славословия падишаху (хвалебные оды и прославительные прозаические тексты), но также различные поэтические метафоры и аллегорические мотивы, так или иначе связанные с панегирической тематикой. К данному типу текста примыкали информативные строки, содержащие краткую прославительную часть, в которой наряду с именем и титулом правителя звучали его хвалебные эпитеты, либо в лаконичной форме воспевались его благие деяния и свершения. Нередко панегирический текст представлял собой краткие моления или традиционные благопожелания восхваляемому лицу (*мамдуху*), именуемые в персидской поэтике *ду‘а-йи та’бид* («пожелание увековечивания»). Согласно Рашид ад-Дину Ватвату, известному теоретику иранской поэзии (XII в.), «пожелание увековечивания» строилось по образцу «до тех пор, пока будет то-то, да будешь ты таким-то» и относилось к фигуре «красота концовки» (*хусн-и макта*‘)[9] [Ватват, 1985, с. 121–122]. Целью как словесного, так и живописного панегириков являлось увековечивание имени могольского императора и его благих деяний, где формула *ду‘а-йи та’бид* подразумевала пожелание здравия и долголетия правителю и процветания его государству.

Когда вербальный компонент размещали в живописном пространстве самой миниатюры, то выбор его месторасположения зависел от ряда весьма значимых факторов, связанных с семантикой изобразительного текста и иерархическим статусом пространственных зон живописного листа. Строки, посвященные падишаху, писали обычно рядом с его фигурой, как правило, в верхней части композиции, что было обусловлено высоким семиотическим статусом этой пространственной зоны (сфера небесного / духовного / трансцендентного). В тронных портретах и *дарбарных*[10]

текста в картушах, то, он, вполне возможно, аутентичен и был сочинен для одного из прижизненных портретов императора (текст см. далее).

[8] *Абу-л Хасан.* «Джахангир символически убивает Малика ‘Амбара». Ок. 1616 г. Chester Beatty Library, Dublin (In 07A.15). Описание аллегорической композиции см.: [Атманова, 2016а, с. 62–63; Атманова, 2016б, с. 104–105].

[9] «Пожелание увековечивания» (*ду‘а-йи та’бид*) — стандартное завершение персидской панегирической касыды.

[10] *Дарбар* — публичная аудиенция могольского падишаха.

композициях, где падишах изображался восседающим на престоле внутри *джхароки*[11], поэтические бейты могли украшать богато оформленное царское место: быть начертанными на декоративных расписных панелях и балках *джхароки*, беломраморном подножии трона, либо на парапете-*джали*[12] и т. д. Панегирическими строками мог быть украшен и сам трон правителя. Например, в аллегорическом портрете падишаха Джахангира, созданном известным художником Бичитром[13], на монаршем троне два ангела выводят надпись: «Господь велик! О шах, да продлится жизнь твоя тысячу лет!»[14]. Примечательно, что художник изобразил трон императора в виде песочных часов. Семантическая завязка вербального «пожелания увековечивания» с такой формой трона была нацелена на усиление панегирического звучания портретной композиции и прокламацию неподвластной времени власти Джахангира: восседая на троне, выполненном в виде песочных часов, правитель визуально и символически пребывает «над временем». Темпоральная метафора усилена в композиции также другими изобразительными мотивами (см.: [Атманова, 2016б, с. 109–110]). Следует отметить, что миниатюра Бичитра относится к тем немногочисленным произведениям, в которых строки панегирической направленности размещены не только внутри самой живописной композиции, а и в декоративных картушах, украшающих миниатюру сверху и снизу[15].

В тех случаях, когда текст панегирической направленности размещался в нижней части композиции, месторасположение его также было всегда семантически «оправдано» и обязательно подкреплено изобразительными мотивами, например, как на вышеупомянутой миниатюре Бичитра. В качестве примера можно привести и аллегорический портрет Шах Джахана кисти Хашима, на котором император запечатлен стоящим на земном глобусе[16]. Здесь хвалебное четверостишие размещено на двух развернутых свитках, которые держат в руках святые шейхи:

> О Господь [Всемогущий], храни этого шаха, дервишей друга,
> Под чьим покровительством все божьи твари [сосуществуют] мирно.
>
> Да будет [его правление] вечным.
> В набожном благочестии сердце его храни.

Фигуры шейхов, написанные в технике гризайль на фоне земной сферы, расположены в нижней части композиции вместе с такими атрибутами и символами справедливого правления, как весы правосудия и мотив *дад-у дам*[17]. В верхней части композиции изображены ангелы, держащие над головой императора один из символов

---

[11] *Джхарока* — (букв. «окно») одно из значений в могольской культуре: архитектурно оформленное место правителя в зале официальных приемов.

[12] *Джали* — резная решетка из камня.

[13] *Бичитр.* «Джахангир предпочитает суфийского шейха правителям». 1615–1618 гг. Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington (F1942.15).

[14] В статье переводы с персидского языка выполнены автором.

[15] Текст см.: [Атманова, 2016б, с. 102].

[16] *Хашим.* «Портрет Шах Джахана, стоящего на земной сфере». Ок. 1629 г. Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington (F 1939.49a).

[17] Мотив мирного сосуществования всех божьих тварей под покровительством совершенного правителя [Атманова, 2016б, с. 106–107].

власти — зонт (*чатр*), на котором начертаны имена самого Шах Джахана и его венценосных предков. Мотив прославления монаршего рода в парадных панегириках, посвященных правящей особе, относится к наиболее значимым и устойчивым. В контексте прославительной патетики обыгрывается и изобразительный мотив земной сферы, на которой стоит правитель. Он визуально воспроизводит имя-титул Шах Джахана (букв. «правитель мира»)[18]. В рассматриваемой миниатюре вербальный и изобразительный панегирики взаимно дополняют и усиливают друг друга, расставляя необходимые смысловое акценты и выводя семантическую составляющую за пределы одновариантного прочтения в сферу многочисленных ассоциаций и подтекстов, связанных с прославительной тематикой.

Еще одним интересным примером размещения панегирического текста внутри живописной композиции может служить миниатюра из Петербургского альбома с изображением торжеств, устроенных по случаю коронации Джахангира в 1605 г.[19] В правом нижнем углу композиции среди праздничной толпы изображен поэт. В руках он держит листок, на котором очень мелким *наста‘ликом* написано:

Господь велик!
О правитель, да будет твоею стрелой сердце врага пронзено,
И Лев небес[20] да будет скован цепью[21] твоей.

Да будут веленья предвечности источником твоей мудрости.
Да будет имя твое Джахангир [украшением] *тугры*[22] вечности.

Хвалу тебе издалека услышал я,
Всевышнему благодаря воочию узрел.

К милости [Бога] молитву я о тебе вознощу.

Следует отметить, что фигура самого императора, кому, собственно, и посвящены хвалебные стихи, в данной композиции отсутствует. Это может быть объяснено тем, что миниатюра, как полагают некоторые исследователи, представляет собой левую часть двойной композиции из несохранившейся рукописи «Джахангир-нама» [Habsburg et al., 1996, p. 105–106]. Специфика композиционного и сюжетного построения могольских парных миниатюр[23] позволяет говорить о том, что, скорее

[18] О визуализации титула «Повелитель мира» в аллегорическом портрете эпохи Джахангира см.: [Атманова, 2016а, с. 63–65].

[19] *Абу-л Хасан*. «Празднование по случаю коронации Джахангира». 1605 г. Возможно, дописана ок. 1615 г. Петербургский альбом. Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург (Е 14, л. 21) [Habsburg et al., 1996, p. 105, pl. 176].

[20] Лев небес — созвездие Льва.

[21] По всей видимости, имеется в виду «цепь правосудия» (*занджир-и ‘адл*), упомянутая Джахангиром в «Джахангир-нама» [Джахангир, 1980, с. 5]. Цепь правосудия — символ справедливого правления — довольно часто воспроизводилась в аллегорических портретах могольских падишахов (Джахангира и Шах Джахана; также известен аллегорический портрет Аурангзеба из собрания Raza Library в Рампуре).

[22] *Тугра* — на официальных документах декоративно оформленная подпись, содержащая имя и титул правителя.

[23] Такие парные миниатюры содержат иногда особые пометки: на правом и левом листах имеется надпись *ру ба ру* (букв. «лицом к лицу»). Предназначение надписи заключалось в маркировании сюжетно-

всего, на правом листе двойной композиции была также запечатлена «уличная» сцена, только главным персонажем в ней был уже сам император, представленный в окружении своей свиты, состоящей из высокопоставленных вельмож. Изображение на левом листе является логическим продолжением-дополнением правого — здесь представлены менее статусные персонажи (см.: [Акимушкин, Грек, Иванов, 1962, с. 19–20]). Фигура придворного поэта на левом листе, как и бóльшая часть персонажей, составляющих толпу, изображена обращенной вправо, т. е. в ту сторону, где должен был находиться несохранившийся (по мнению С. К. Уэлча [Habsburg et al., 1996, p. 105])[24] правый лист двойного разворота «Джахангир-нама» с предполагаемым портретом Джахангира, которому и был предназначен вербальный панегирик с левого листа.

В Могольской империи придворная «служба восхваления» (терминология З. Н. Ворожейкиной) работала весьма активно и плодотворно, благодаря чему в распоряжении могольских художников и каллиграфов, трудившихся над созданием портретных образов императоров, было достаточно большое количество уже сочиненных поэтических произведений и прозаических текстов. Из всего этого обилия славословий, торжественных од и благопожеланий мастера имели возможность выбирать пассажи и строки наиболее соответствующие их художественному замыслу. Но в некоторых случаях панегирик заказывали специально к уже написанному портрету[25], и тогда в нем наряду с восхвалениями в адрес августейшей особы могло быть названо имя художника, написавшего портрет. Примером может служить тронный портрет Джахангира из Петербургского альбома[26], где размещенные в картушах стихи содержат имена двух прославленных могольских живописцев — Мансура и Манохара, создавших этот величественный портретный образ принца Салима, будущего императора Джахангира.

Известны также случаи, когда панегирик, сочиненный специально для уже созданного живописного произведения, содержит хвалу не только самому правителю, но и его портретному изображению, а также воздает должное мастерству художника-портретиста, создавшего этот образ, например, как в стихах на «Большом тронном портрете Джахангира»[27]:

Образ свой лучезарный [на портрете] когда созерцает, подобие,
В зеркале будто, зрит искушенный в искусствах бадшах.

Этот великолепный бейт, который обрел [здесь] письменную форму, сочинил экспромтом Их Величество падишах Джахангир.[28]

композиционной неразрывности парных миниатюр (для удобства при оформлении манускрипта), поскольку они должны были украшать обе стороны одного разворота.

[24] Мило Бич полагает, что миниатюра на правом листе Петербургского альбома с изображением *дарбара* Джахангира (Е 14, л. 22) являлась парной для рассматриваемой нами композиции (на левом листе) и в те времена, когда обе миниатюры иллюстрировали рукопись «Джахангир-нама» [Beach, Koch, 1997, p. 120].

[25] Или для портрета, который находился в процессе создания.

[26] *Манохар*, *Мансур*. «Тронный портрет принца Салима (Джахангира)». Петербургский альбом. Ок. 1601 г. Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург (Е 14, л. 3) [Habsburg et al., 1996, p. 100, pl. 154].

[27] См. примеч. 7.

[28] Курсивом выделен текст, написанный прозой.

Средь [всех] правителей лучший обликом и по сути
Шах Джахангир [лишь один], сын падишаха Акбара.

Мир озаряющий облик, суть же — поборника веры (?)[29].
Подобными сутью и формой какой падишах обладал?

Только взглянув на сей образ, каждый кладет сто поклонов,
Пусть даже в мир сто подобных шаху Сикандру придет.

Образ сей созерцая, всякий его почитает,
И суть прозревающий дервиш, и правитель [любой].

Узрите, в образе этом явлена суть шахиншаха.
Образ его есть зерцало сути духовной Акбара.

Сотнями тысяч похвал да будет [отмечен] *калам* художника,
Что с таким мастерством портрет справедливость преумножающего бадшаха
создал.

Дабы [только] взглянуть на образ шаха Джахангира,
Ожидающие из Китая и Рума стоят перед дверью его.

Портрет сей художник со́здал своим мастерством чудесным,
Как из ларца рубинового драгие каменья рассыпал.

Образ сей, возвышающий душу, узрев, всякий скажет:
«Падишах предстает [здесь] в могуществе, славе, величьи.

Образ триумфа и победы именем его озарен,
О Господь, да будет вечно [он] правителем семи земель.

Закончено в год победы над Деканом, в Манду, в двенадцатый год правления, что соответствует 1026 г. х.

Да будет мир наполнен светом его вселенского сияния,
Пока главы [его] венец лучами солнца[30] [осиян].[31]

Панегирические оды и другие виды хвалебных славословий сочинялись, как правило, по какому-либо важному, торжественному случаю (восшествие на престол, победа в сражении, присоединение новых земель, рождение наследника и т. п.), либо их создание могло быть приурочено к большим праздникам. Поскольку монарший

[29] Текст полустишия плохо сохранился, отдельные слова трудно разобрать.
[30] Имеется в виду могольская концепция *фарр-и изади*. О ней см.: [Атманова, 2017б].
[31] Хайке Франке считает, что все эти бейты сочинены Джахангиром [Fanke, 2014, p. 123]. Однако в приведенном прозаическом тексте (верхний центральный картуш) говорится достаточно определенно, что Джахангир сочинил только один бейт — первый. Следовательно, авторство остальных поэтических строк принадлежит какому-то другому лицу (или лицам). К тому же маловероятен тот факт, чтобы падишах Джахангир стал заниматься сочинением оды, посвященной самому себе. Хорошо известно, что он сочинял экспромтом бейты и двустишия «по случаю», а иногда писал газели [Hadi Hasan, 2008, p. 76–77; Джахангир, 1980, с. 91, 276, 322]. Создание панегириков входило в обязанности придворных поэтов.

портрет представлял собой аналог словесного панегирика, только в изобразительной форме, и по-своему выполнял задачи придворной «службы восхваления», то вполне естественно, что поводы для его создания были те же. Например, один из аллегорических портретов Джахангира кисти Абу-л Хасана[32] был создан к празднованию Науруза, о чем говорит надпись, сделанная в средней части композиции:

Поскольку Науруз был близок, в спешке [все] подготавливалось, и благословенное изображение шаха (ʻАббаса I) было установлено группой [лиц], видевшей [его в жизни]. При помощи аналогии и подобия, присущих искусству [живописания], в результате был создан образ, который большинству показался достоверным. Он (Господь) Создатель форм!

Другая надпись, начертанная в верхней части данной миниатюры, сообщает о том, что и выбор сюжета также не был случайным. Живописная композиция воспроизводит приснившийся Джахангиру сон, в котором могольский падишах встречается с сафавидским шахом ʻАббасом I. Как сообщает эта же верхняя надпись, Джахангир, находясь под впечатлением от своего сна, даже сочинил двустишие:

Содержание сна, который Их Величество увидел в [местечке] Чашма-йи Нур и [затем] создал этот бейт искусным языком [вдохновения].

Наш [ʻАббас] шах явился во сне, тем сделав счастливым меня.
Тот, кто нарушил мой сон, — враг [этой] грезы моей.

Интересно отметить, что сочиненный Джахангиром бейт звучит в миниатюре дважды: он начертан золотом в верхнем левом углу миниатюры[33] и продублирован черными чернилами на золотом солнцеподобном ореоле правителя. Золотой, «светоносный» цвет чернил и солярного мотива выбран неслучайно. Он символически сопряжен и с упомянутым в надписи топонимом Чашма-йи Нур (букв. «источник света»), и с принятым при восшествии на престол *лакабом* императора — Нур ад-Дин (букв. «свет веры») [Джахангир, 1980, с. 2].

Другой известный портрет Джахангира кисти Абу-л Хасана[34] был написан по случаю победы армии императора над войском взбунтовавшегося принца Хуррама (будущего императора Шах Джахана) и, по-видимому, тоже приурочен к Наурузу. Надпись, выполненная золотом в верхней части композиции справа, гласит:

Благословенный портрет падишаха Нур ад-Дина Мухаммада Джахангира Гази. Время Науруза, восемнадцатый год счастливого правления, что соответствует 1032 г. х., когда полководец на поле победы и триумфа пребывал (= одержал победу).

В самом верху над фигурой венценосца золотыми чернилами выведено:

[32] *Абу-л Хасан.* «Сон Джахангира». Ок. 1618 г. Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington (F1945.9a). Прочтение изобразительного текста см.: [Атманова, 2016а, с. 59–60].
[33] Надпись частично обрезана. По-видимому, это произошло при оформлении миниатюры в альбом-*муракка*ʻ.
[34] *Абу-л Хасан.* «Портрет Джахангира с земной сферой». 1623 г. Freer Gallery of Art, Smithsonian Institution, Washington (F1948.28).

Господь велик!
О Всевышний, не будет больше в этом мире [правителя равного] Джахангиру,
Да останется [в веках] память об эпохе шаха Джахангира!

И в этой композиции Абу-л Хасана вновь обыгрываются ономастические «инсигнии» императора. Джахангир (букв. «овладевающий миром») предстает доблестным воином и удачливым полководцем. Вооруженный мечом (правосудия) и щитом (веры), он стоит на троне (*тахте*) посреди «поля победы и триумфа», держа в руке земной глобус с изображенным на нем мотивом *дад-у дам*. Венчает сферу «родословное древо» императора, выполненное в виде могольской генеалогической печати[35] с навершием-короной. Фигура Джахангира монументально возвышается на фоне эскизно обозначенной армии пеших и конных воинов, воспроизводя визуально эпитет правителя, звучащий в тексте как *сафф-арай* (букв. «украшающий строй / ряды»; «полководец»).

В могольском монаршем портрете связь письменного и изобразительного текстов не ограничивается только смысловыми рамками вышеприведенных примеров. Во второй части статьи, которая будет опубликована в следующем номере «Вестника Института востоковедения РАН», рассматриваются другие возможные варианты взаимодействия вербального и изобразительного панегириков.

Литература / References

Акимушкин О. Ф., Грек Т. В., Иванов А. А. *Альбом индийских и персидских миниатюр XVI–XVIII вв*. М., 1962 [Akimushkin O. F., Grek T. V., Ivanov A. A. *Album of Indian and Persian miniatures of the XVI–XVIII centuries*. Moscow, 1962 (in Russian)].

Атманова Ю. Г. Династическая гордость Великих Моголов и формы ее проявления // *ПРАΞНМА. Проблемы визуальной семиотики*. 2017. № 1 (11). С. 48–65 [Atmanova Yu. The Dynastic Pride of the Great Mughals and the Forms of Its Manifestation // *ПРАΞНМА. Journal of Visual Semiotics*. 2017. No.1 (11). Pp. 48–65 (in Russian)].

Атманова Ю. Г. Лучезарный лик Великого Могола: концепция *фарр-и изади* и ее визуальное воплощение // *ПРАΞНМА. Проблемы визуальной семиотики*. 2017. № 2 (12). С. 9–29 [Atmanova Yu. The Radiant Face of the Great Mughal: The Concept of *farr-i izadi* and Its Visual Representation // *ПРАΞНМА. Journal of Visual Semiotics*. 2017. No.2 (12). Pp. 9–29 (in Russian)].

Атманова Ю. Г. Прославление падишаха Джахангира: культурно-исторический и политический контекст могольского визуального панегирика // *ПРАΞНМА. Проблемы визуальной семиотики*. 2016. № 2 (8). С. 53–70 [Atmanova Yu. The Eulogy of Badshah Jahangir: Cultural, Historical and Political Context in the Mughal Visual Panegyric // *ПРАΞНМА. Journal of Visual Semiotics*. 2016. No. 2 (8). Pp. 53–70 (in Russian)].

Атманова Ю. Г. Прославление падишаха Джахангира: поэтологические вариации могольского аллегорического портрета // *ПРАΞНМА. Проблемы визуальной семиотики*. 2016. № 3 (9). С. 97–114 [Atmanova Yu. The Eulogy of Badshah Jahangir: Poetical Variations of Mughal Allegorical Portrait // *ПРАΞНМА. Journal of Visual Semiotics*. 2016. No.3 (9). Pp. 97–114 (in Russian)].

[35] О могольской генеалогической печати см.: [Gallop, 1999; Атманова, 2017a, с. 60–62].

Ватват Рашид ад-Дин. *Сады волшебства в тонкостях поэзии (Хада'ик ас-сихр фи дака'ик аш-ши'р)*. Пер. с перс., исслед., комм. Н. Ю. Чалисовой. М., 1985 [Rashid ad-Din Watwat. *Gardens of Magic in the Nuances of Poetry*. Transl. and introd. by N. Yu. Chalisova. Moscow, 1985 (in Russian)].

Джахангир Нур ад-Дин Мухаммад. *Джахангир-наме (Тузук-и Джахангири)*. Под ред. Мохаммада Хашема. Техран, 1359/1980 (на перс. яз.) [Nur ad-Din Muhammad Jahangir. *Jahangir-name*. Ed. by Mohammad Hashem. Tehran, 1359 (in Persian)].

Шамс ад-Дин Мухаммад ибн Кайс ар-Рази. *Свод правил персидской поэзии (ал-Му'джам фи ма'айир аш'ар ал-'аджам). Часть II. О науке рифмы и критике поэзии*. Пер. с перс., исслед., комм. Н. Ю. Чалисовой. М., 1997 [Shams-i Qays b. Muhammad ar-Razi. *A Compendium of the Standarts of Persian Poetry*. Transl. and introd. by N. Yu. Chalisova. Moscow, 1997 (in Russian)].

Beach M. C., Koch E. *King of the World. The Padshahnama: an Imperial Mughal Manuscript from the Royal Library, Windsor Castle*. London, 1997.

Franke H. Emperors of Ṣūrat and Ma'nī: Jahangir and Shah Jahan as Temporal and Spiritual Rulers // *Muqarnas*. Vol. 31. 2014. Pp. 123–149.

Gallop A. The Genealogical Seal of the Mughal Emperors of India // *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (3rd series). 1999. No.1 (9). Pp. 77–140.

Habsburg F., Petrosyan Yu. A., Welch S. C., Ivanov A., Akimushkin O. *The St. Petersburg Muraqqa': Album of Indian and Persian Miniatures from the 16th through the 18th century and Specimens of Persian Calligraphy by 'Imād al-Ḥasanī*. Milano, 1996.

Hadi H. *Mughal Poetry: Its Cultural and Historical Value*. Delhi, 2008.

Crill R., Jariwala K. (eds.). *The Indian Portrait 1560–1860*. London, 2010.

СКУЛЬПТУРА МАЛИЙСКОЙ ДЕРЕВНИ ЭНДЕ И ПРОБЛЕМА СУЩЕСТВОВАНИЯ ДЕРЕВЕНСКИХ И ИНДИВИДУАЛЬНЫХ СТИЛЕЙ В ТРАДИЦИОННОМ ИСКУССТВЕ ДОГОНОВ

П. А. Куценков*

Проблема индивидуальных стилей в искусстве догонов (Республика Мали) прежде практически не затрагивалась. Это не удивительно, если учесть то, что в музейных описаниях, за редчайшими исключениями, отсутствуют сведения даже о деревнях, откуда происходит та или иная скульптура. Между тем, индивидуальные стили в искусстве догонов несомненно существуют. Помимо прочего, пример скульптуры из деревни Энде показывает, что диахронная эволюция традиционного искусства может развиваться от предельной условности к относительному натурализму. Доказанный факт существования в традиционном искусстве «обратной» эволюции может сильно отразиться на общих представлениях о традиционном искусстве Африки.

Ключевые слова: Мали, догоны, традиционное искусство, индивидуальный стиль.

SCULPTURE OF ENDÉ VILLAGE (MALI) AND PROBLEM OF THE EXISTENCE OF RURAL AND INDIVIDUAL STYLES IN TRADITIONAL DOGON ART

Petr A. Kutsenkov

The problem of individual styles in Dogon traditional art (Republic of Mali) was not addressed before. This is not surprising, because in museum descriptions there is no information (with rare exceptions) even about villages from which any particular sculpture might originate. Meanwhile, individual styles in Dogon art undoubtedly exist. In addition, an example of a sculpture from the village of Endé shows that diachronic evolution of traditional art can develop from extreme abstract style to relative naturalism. The proven fact of existence of "reverse" evolution in traditional art can greatly affect the general image of traditional art in Africa.

Keywords: Mali, Dogon, traditional art, individual style.

Согласно общепринятой в советской и затем российской историографии точке зрения, в изобразительном искусстве догонов царит единый стиль, который невозможно спутать ни с каким другим. В 1986 г. В. Б. Мириманов так описал искусство догонов: «формы деревянных статуэток четко огранены, угловаты, их трехмерность выявлена резкими контрастами света и тени, причем трактовка основных деталей точно соответствует методу изъятия — технике

* Петр Анатольевич КУЦЕНКОВ, кандидат искусствоведения, доктор культурологии, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; pkutsenkov@gmail.com

Petr A. KUTSENKOV, PhD (History of Art), DSc (Culturology), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; pkutsenkov@gmail.com

резьбы, в то время как формы кованных фигурок более плавные, текучие, как и сама техника ковки металла» [Мириманов, 1986, с. 76][1]. Считалось, что этот стиль полностью укладывается в общую эволюцию первобытного и традиционного искусства от натурализма к условности, причем, традиционное искусство в известном смысле рассматривалось как продолжение первобытного: «…протекающая во времени диахронная эволюция характеризуется весьма определенными количественными изменениями (сворачиванием формы, своеобразной эрозией, обнажением морфологической структуры, нарастанием условности). Закономерности диахронной эволюции имеют универсальный характер и соотносятся с общими субстратными элементами каждой отдельной художественной традиции» [Мириманов, 1986, с. 187].

Эти представления были сформированы на основании изучения музейных и частных коллекций африканского искусства (и искусства догонов в частности), а также на публикациях зарубежных исследователей, представителей французской школы par excellence. В силу некоторых особенностей советской африканистики (крайняя затрудненность проведения полевых исследований в Африке), В. Б. Мириманов был вынужден пользоваться чужими наблюдениями. К сожалению, они были далеко не всегда точны, и нередко грешат весьма поспешными обобщениями. К примеру, даже классик французской этнологии Марсель Гриоль, который и «открыл» культуру догонов, на самом деле провел среди них не так уж много времени [Ciarcia, 2001a, p. 220], а все его публикации основаны на полевой работе в немногих деревнях, по преимуществу в Сангха и окрестных поселениях (т. н. «агломерация Сангха»); только позже их культурные реалии были неправомерно распространены на всю Страну догонов. Так, знаменитые маски догонов характерны только для деревень, расположенных вдоль скального уступа Бандиагара, а на севере страны догонов — в культурно-исторической области Бондум — они неизвестны. Точно так же там неизвестен знаменитый праздник Сиги. К слову, подчас бывает трудно отделаться от подозрения, что довольно большая часть посвященных искусству догонов статей писалась людьми, которые, если и бывали в Мали, то дальше Центрального рынка в Бамако не ездили.

В смысле неточности и неполноты информации очень показательны атрибуции произведений традиционного искусства догонов в многочисленных каталогах музейных собраний, частных коллекций и выставок — там никогда нет сведений о месте и обстоятельствах приобретения данной скульптуры или маски, не называются ни деревни, откуда происходят эти вещи, ни, тем более, имена мастеров, которые их сделали, причем, новые издания в этом отношении ничуть не отличаются от старых[2]. Даже в каталоге Национального музея в Бамако такая информация отсутствует; исключение составляют лишь несколько вещей, поступившие в музей уже после 2000 г. Между тем, получить эти сведения на месте, в деревнях догонов, не составляет никакого труда, но они, как правило, действительно недоступны в Maison d'artisanat на Центральном рынке в Бамако. Однако именно эта информация подчас имеет ключевое

[1] Автор также был полностью уверен в этом, до тех пор пока не получил возможность увидеть скульптуру догонов не в музеях, а в деревнях. См. [Куценков, 1990, с. 83–89]. Благодаря полученным в 2015–2019 гг. полевым данным, он был вынужден серьезно пересмотреть свои собственные представления и об искусстве догонов в частности, и об африканском традиционном искусстве вообще.

[2] См., например: [Ezra, 1988; Castellano, 2015; Craen, 2010; Klutzke, 2009].

значение для понимания и синхронной, и диахронной эволюции традиционного искусства догонов. В настоящее время имеется уже некоторое количество публикаций, где уделяется внимание региональным стилям (см., например, [Leloup, 2011]), однако число их невелико (к тому же, как будет показано ниже, применительно к искусству догонов правомерно говорить не столько о региональных, сколько о деревенских и индивидуальных стилях).

Можно с высокой долей вероятности предположить, что образ искусства догонов в Европе сложился под влиянием вкусов первых его собирателей — Марселя Гриоля, Соланж де Ганэ, Жермен Дитерлен и др. Важно отметить, что их собирательская деятельность началась уже после «открытия» l'art nègre в Европе в 1910–1920-х гг. и появления раннего художественного авангарда, который, по мнению его деятелей, опирался именно на африканское искусство. Так, Марсель Гриоль предпринял три экспедиции в страну догонов в 1931, 1935 и 1938 гг.; Дениз Польм и Дебора Лившиц были там в 1935 г.; Соланж де Ганэ и Жермен Дитерлен — в 1937 г. [Jolly, 2018]. Как специально отмечает Эрик Жолли, незадолго до начала экспедиции М. Гриоля в 1931 г. «архивист миссии Мишель Лейри выпустил брошюру под названием "Краткие инструкции для коллекционеров этнографических объектов" на основе записей, сделанных Гриолем на лекциях Марселя Мосса[3] в 1926 г. В этом пособии был рекомендован строгий метод отбора, классификации и документирования экзотических объектов, предназначенных для Этнографического музея Трокадеро. Лейри также попытался придать общее направление собирательской деятельности участников экспедиции, рекомендовав им документировать всю совокупность материальной культуры, а не производить отбор предметов на основе таких критериев, как красота, редкость, древность или чистота стиля» [Jolly, 2018]. Как далее пишет Жолли, сотрудники экспедиции придерживались этих рекомендаций до того момента, когда они достигли города Мопти, но мигом забыли о них в Стране догонов — такое сильное впечатление на них произвело искусство и ритуалы этого народа. Иными словами, они начали действовать вопреки рекомендациям Лейри, и под влиянием современной им европейской художественной практики принялись собирать только те вещи, что соответствовали уже сформировавшимся тогда представлениям, каким африканское искусство «должно» быть. К тому же, их коллекции были собраны только в нескольких деревнях, т. е. в музеи и частные собрания попали образцы очень немногих деревенских стилей. Впоследствии все, что отличалось от них, либо объявлялось неаутентичным, либо попросту игнорировалось.

Дополнительным фактором, немало способствовавшим сложению именно такого, а не иного образа искусства догонов, была его быстрая коммерциализация в Европе — скульптура и маски этого народа активно продавались антикварами, но спросом, опять-таки, пользовались именно те вещи, что отвечали «эталонным» образцам и были «освящены» авторитетом первооткрывателей. В результате, многие деревенские стили до сих пор остаются практически неизвестными — это относится, к примеру, к стилю деревни Кани-Бонзон (см. ниже). Заметим, что дело зашло настолько далеко, что образ этот оказался способным повлиять на культурную политику и ЮНЕСКО, и самой Республики Мали. Так, в 1993 г. ЮНЕСКО и правительство Мали

[3] Марсель Мосс (1872–1950) — классик французской этнографии, племянник и ученик Э. Дюркгейма.

основали культурную миссию в Бандиагара. Одной из ее целей было заявлено «превращение культуры конкретных деревень в туристический ресурс» [Ciarcia, 2001b, p. 114], для чего члены миссии распространяли среди местного населения публикации с изображениями тех типов скульптуры, которые уже были забыты, причем, желательно, с постройками, элементами пейзажа или людьми, легко распознаваемыми жителями этих деревень как «свои». Так догонов побуждали к искусственному воспроизведению «утраченных практик» [Gaugue, 2009]. Таким образом, по остроумному выражению Анн Гог, с самого начала имело место «использование этнографического дискурса в туристических целях» [Gaugue, 2009]. Очень показательно, что в охранную зону ЮНЕСКО вошла только небольшая часть Страны догонов, расположенная вдоль скального уступа Бандиагара к востоку и к западу от «Мекки» французской этнологии, деревни Сангха. В большинстве же других деревень (а их больше двухсот) этнографов никогда и не видели, хотя их архитектура и изобразительное искусство ничуть не менее самобытны, чем в деревнях, расположенных на живописных скалах.

Наконец, крайне пессимистично в литературе принято оценивать современное состояние традиционного искусства, да и всей традиционной культуры догонов. Считается, что ни маски, ни скульптура не находят спроса среди местного населения, и предназначены исключительно для туристов. Так, описывая церемонии с участием масок у догонов, французская исследовательница Анн Доке писала: «…праздник с участием масок вызвал удивление у местной публики. Кроме всего прочего, различные факты свидетельствуют о том, что это событие не было выражением народного духа, а являлось просто фольклорным представлением, предназначенным для туристов» [Doquet, 2003, p. 15]. Британский исследователь Джон Стречен также настроен весьма пессимистично: «Недавние публикации о догонах часто принимают форму *récit de voyage* (рассказ о путешествии. — *П. К.*), служащих решению проблем еще недавно процветавшей туристической индустрии. Она была в значительной степени разрушена после захвата французских заложников в Нигере в 2010 г. и начала периода политической нестабильности в Мали. Но до 2010 г. туризм и сбор коллекций были неотъемлемой частью жизни в районе Бандиагара, а постановочные танцы в масках устраивались специально для этой цели» [Strachan, 2014, p. 141]. Надо заметить, что в 2015–2017 гг. автор неоднократно бывал свидетелем церемоний, которые были именно самым непосредственным выражением «народного духа» и не предназначалась для туристов [4], поскольку таковых сейчас в Стране догонов и нет. Даже когда в ноябре 2017 г. специально для участников экспедиции в деревне Энде была проведена церемония Дама, это не вызвало никакого удивления у «местной публики»: она принимала в церемонии самое живое участие, и закончилось все общедеревенским праздником, который продолжался до поздней ночи.

Но наряду с такими «похоронными» реляциями имеются и другие, менее пессимистические суждения: так, по наблюдениям крупнейшего специалиста по этнографии догонов, бельгийского антрополога Валтера ван Беека, «под влиянием туризма произошел взрыв производства и торговли предметами культуры, таких, как

[4] Так, в марте 2015 г. в деревне Энде состоялась церемония чествования Мусы Амаду Гиндо, который вернулся в родную деревню спустя 30 лет после того, как покинул ее; в ноябре 2017 г. автор присутствовал на церемонии по случаю введения в строй оросительной системы в деревне Энде, и т. д. В архиве автора имеются видеозаписи всех этих событий.

двери, маски, статуэтки или замки (засовы. — *П. К.*). Эти предметы, к которым историки африканского искусства часто относятся с презрением, соответствуют стилю догонов и выполнены при помощи традиционных инструментов. Они могут быть меньших размеров, чтобы поместиться в чемодане туриста, и производиться в больших количествах, но они по-прежнему представляют собой значительное культурное и художественное явление» [Beek, 2007, p. 254]. Наблюдениям Валтера ван Беека можно доверять, поскольку он начал исследования на Нагорье Бандиагара еще в 1972 г. и продолжает их до сих пор. Таким образом, он мог видеть эволюцию культуры догонов на протяжении нескольких десятков лет.

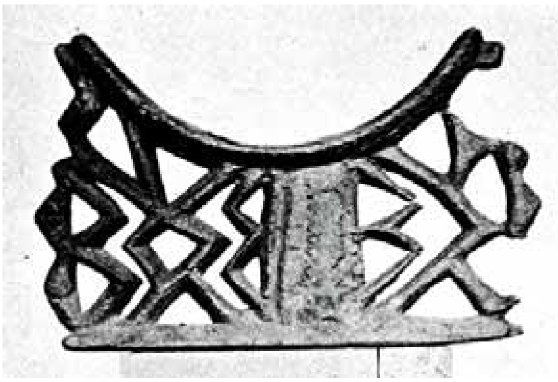
Теллем и догоны

До сих пор остается открытым вопрос о преемственности между искусством предшественников догонов, *теллем* (X–XVI вв.), и искусством самих догонов (XII в. – наши дни). В целом, понятно, что преемственность сохранялась, но неясно, в какой степени. В январе 2019 г. ясности прибавилось, но до окончательного ответа на вопрос о преемственности пока далеко. Однако и сейчас некоторые факты можно считать твердо установленными. Так, уже не вызывает сомнений то, что теллем, как и современные догоны, представляли собой не единый народ, но множество групп с разной материальной культурой — к примеру, на севере Нагорья Бандиагара в заброшенных деревнях теллем преобладают прямоугольные и/или квадратные в плане сооружения, на юге — округлые; железные кованные относительно натуралистические зооморфные фетиши, характерные для северных деревень в культурно-исторической области Бондум, не встречаются на юге, и т. д.; с теллем связывают свою историю разные народы, курумба и бобо, обитающие на территории современной Буркина-Фасо.

По крайней мере, в деревне Энде преемственность явно существует. Больше того, по мнению большого знатока истории деревни и, несомненно, выдающегося скульптора Сейду (Жюстена) Гиндо из клана Гуруван, о котором мы подробно поговорим ниже, «все искусство догонов — подражание теллем». Это мнение выглядит несколько преувеличенным, однако не вызывает сомнений то, что уже больше ста лет назад, когда никаких туристов на Нагорье не было и в помине, догоны имитировали погребальные подголовники теллем: еще в 1907 г. фотография такой имитации (или подлинного артефакта теллем, приписанного догонам [5]) была опубликована Луи Деспланем (*илл. 1*) в его монументальном и весьма достоверном труде «Центральное принигерское плато: археологическая и этнографическая миссия во Французский Судан»[6] [Desplagnes, 1907, pl. LVIII, fig. 113]. Ко второму варианту заставляет склониться то, что он назван Л. Деспланем «табуретом». Но дело-то в том, что у теллем такого рода вещи были сугубо погребальным инвентарем. Их должно быть три: два устанавливались

[5] Из подписи под фотографией (см. *илл. 1*) не ясно, является ли воспроизведенный там подголовник еще работой теллем, или уже изделием догонов.

[6] Название этой книги у нас нередко переводят как «Центральное нигерийское плато». Но к Нигерии, как следует из подзаголовка, где ясно говорится именно о Французском Судане, оно не имеет никакого отношения. Речь идет именно о Нагорье Бандиагара, и лейтенант французской службы Л. Десплань был первым, кто оставил его высококачественное и достаточно полное описание. К сожалению, сейчас его имя не пользуется слишком широкой известностью и в самой Франции.



Илл 1. Фотография подголовника из книги Л. Десплaня (в подписи под фотографией он назван «табуретом») (по: [Desplagnes, 1907, pl. LVIII, fig. 113])

под ноги и под голову спеленатого покойника, а третий — под крестец. Что касается упоминания в подписи к фотографии «пещеры», то практика захоронений в гротах на скальном уступе была унаследована догонами от теллем и не может быть атрибутирующим признаком.

Тут следует отметить, что теллемский «след» в искусстве догонов прослеживается не только в копиях их скульптуры и декоративно-прикладного искусства. Так, в деревне Бенимату у местного антиквара Мишеля Того в январе 2019 г. был приобретен «фетиш» Ankanja dumbo (*илл. 2*), который помещают в зернохранилище для охраны собранного урожая. По словам продавца, эта фигура была сделана в конце 1930-х — начале 1940-х гг. в семье теллем Ганаме (Ganamé) из квартала Кундугума (Koundougouma) деревни Йуга (Yuga, Регион Мопти, округ Бандиагара, сельская коммуна Сангхаи), причем, всем в округе известно, что они именно теллем, оставшиеся после прибытия догонов на месте, т. е. сохраняют свою этничность на протяжении, по меньшей мере, 500 лет. Тот же тип скульптур широко представлен и в искусстве догонов, однако стилистически фетиш теллем имеет с искусством догонов мало общего. Особенно выделяется трактовка плоского лица, где нос вообще отсутствует, глаза обозначены прямоугольными отверстиями, а рот — горизонтальной прорезью.



Илл. 2. Фетиш Ankanja dumbo. Дерево, резьба. Высота 26 см. Семья Ганаме (Ganamé) из квартала Кундугума (Koundougouma) деревни Йуга (Yuga), регион Мопти, округ Бандиагара, сельская коммуна Сангхаи. Конец 1930-х – начало 1940-х гг. (*фото автора*)

Любопытно, что это находит аналогию в явной подделке, которая была приобретена в деревне Энде у торговца по имени Амадомо Сай (Amadomo Say) из деревни Тирели. Это железная кованная скульптура, несомненно новая, но имеющая две детали (щит и шляпа), видимо, снятые со старого утраченного памятника, который эта фигурка, вероятно, и копирует. Нетрудно заметить, что техника ковки этой скульптуры разительно отличается от аналогичных кованных изделий догонов. Трактовка лица в этой скульптуре совершенно аналогична деревянному фетишу, что само по себе является уникальной чертой. К сожалению, мы имеем дело именно с подделкой, и потому на основании стилистического анализа этой работы некорректно делать какие-либо выводы. Правда, если предположить, что она копирует

утраченный по каким-то причинам старый памятник, то можно попытаться продолжить цепочку наших предположений и гипотетически констатировать, что такая трактовка человеческого лица характерна для некоего локального стиля теллем, который, судя по фетишу из Йуга, дожил до наших дней.

Деревенские и индивидуальные стили

В результате полевой работы в деревнях Энде, Багуру, Тели, Кани-Бонзон, Сонингхе, Тинтан, Семари и др. в 2015–2019 гг. автор убедился в несоответствии того образа традиционного искусства догонов, что сложился в историографии, реальному положению дел.



3



4



5



6

Илл. 3. Фигура с поднятыми руками. Дерево, резьба. Высота 41 см. Сейду (Жюстен) Гиндо, квартал Огоденгу, деревня Энде, округ Банкасс, регион Мопти. 2010–2011 гг. (*фото автора*)

Илл 4. Фигура с поднятыми руками. Дерево, резьба. Высота 43 см. Культурно-историческая область Вакара (?) округа Бандиагара и Дуэнца, регион Мопти. Не позднее начала 1960-х гг. (*фото автора*)

Илл 5 и 6. Фигура с поднятыми руками (*справа* – деталь). Дерево, резьба. Высота 42 см. Деревня Тели, округ Банкасс, регион Мопти. Не позднее начала 1970-х гг. (*фото автора*)

Прежде всего, выяснилось, что даже в искусстве родственных деревень, которые находятся совсем недалеко друг от друга в пределах одной и той же сельской коммуны Кани-Бонзон (не говоря уж о более удаленных), стилистические различия очень велики — причем настолько, что это лишает смысла все рассуждения о единстве не только

общедогонского, но даже регионального стиля. Достаточно хотя бы мельком взглянуть на представленные на *илл. 3–6* скульптуры, чтобы увидеть, что объединены они только композиционной схемой — поднятыми вверх руками, что означает проведение обряда вызывания дождя (обычно проводится в августе, в конце сезона дождей). Отметим, что этот тип скульптуры распространен у тех групп догонов, что известны автору. Возможно также, что это и является дополнительным фактором, порождающим иллюзию существования некоего «общедогонского» стиля. Однако именно такие скульптуры к художественному стилю имеют только косвенное отношение: дело в том, что, наряду с некоторыми типами архитектурных сооружений, масками (в деревнях, расположенных на скальном уступе Бандиагара и в непосредственной близости от него) и алтарями традиционного бога-творца Ама (Ama, Amma), фигуры с поднятыми руками являются этнодифференцирующим маркером и обозначают принадлежность к этносоциальному организму догонов «вообще». Это иконографический тип, который может влиять на стили, но сам по себе стилем не является. Что касается собственно стилистических черт, то степень условности и способ обобщения натуры отличаются в каждом случае ярким своеобразием; система пропорций также варьируется в весьма широких пределах, как и способы изображения человеческой головы.

Благодаря тесным дружеским связям автора с жителями деревни Энде, оказалось возможным по конкретным памятникам проследить эволюцию стиля одного ее квартала — Огоденгу — едва ли не с XVII и до XXI вв. Именно эти, надежно атрибутированные памятники старой скульптуры, происходящие из одного квартала одной и той же деревни и, к тому же, сделанные представителями одного клана (Гуруван) на протяжении примерно 300 лет, опровергают ставшие общепринятыми представления о том, что традиционное искусство всегда эволюционирует от натурализма к условности (см. выше).

Коллекция старого искусства Энде представлена пятью скульптурами (*илл. 7–11*), причем, первые две, по словам Сейду (Жюстена) Гиндо, у которого они были приобретены, сделаны от четырехсот до трехсот лет назад. Эти скульптуры отличает крайне условный стиль, однако если формы первой статуэтки действительно «четко огранены» (*илл. 7*), то вторая (*илл. 8*) отличается куда менее угловатыми формами. Таким образом, уже в XVII–XVIII вв. свой стиль существовал в каждой деревне (ср. *илл. 7–8* с *илл. 9*). Особый же интерес представляет маленькая статуэтка из деревни Кани-Бонзон (*илл. 9*), чей стиль не имеет ничего общего с «хрестоматийными» образцами скульптуры догонов (аналогичные скульптуры имеются в собраниях Кунсткамеры и Государственного музея Востока (ГМВ)). С точки зрения проблемы эволюции стиля в традиционном искусстве догонов весьма важны две более поздние фигуры (*илл. 10–11*) из Энде. Первая, со слов Сейду (Жюстена) Гиндо, датируется самым концом XIX — началом XX вв., а вторая была сделана его родичем по имени Сейду Эне Гиндо (Seydu Ɛné Guindo) в 1970-х гг. Как нетрудно заметить, две поздние скульптуры явно близки по стилю — для обеих характерны округлые формы, относительный (по сравнению с двумя старыми скульптурами) натурализм, система пропорций (сильно вытянутый торс) и трактовка рук в виде тонких длинных валиков, сильно отведенных назад — так, что с фронтальной точки зрения они практически не видны. Если же рассматривать старую скульптуру в контексте современной, то становится очевидной эволюция от предельно обобщенного геометрического к менее обобщенному антропоморфному стилю.

Примером последнего могут быть скульптуры работы самого Сейду (Жюстена) Гиндо (*илл. 3, 12*). Единственная стилистическая черта, в равной мере присущая и «угловатой», и округлой скульптуре догонов — четкая архитектоника, когда скульптура строится наподобие архитектурного сооружения, с ясным вычленением несущих и несомых частей: ног и таза, туловища, плечевого пояса и головы. К слову, это, пожалуй, единственная черта, общая для искусства большинства народов Африки, хотя и тут имеются исключения: в некоторых скульптурах из ГМВ, привезенных экспедицией ИВ РАН в 2017 г. и происходящих из деревни Тинтан (культурно-историческая область Бондум), столь ясная архитектоника отсутствует.


7


8


9


10


11

Илл. 7. Фетиш-охранитель деревни (yadjé). Высота 23 см. Дерево, резьба. Квартал Огоденгу, деревня Энде, округ Банкасс, регион Мопти. XVII–XVIII вв. (?)(*фото автора*)

Илл. 8. Фетиш-охранитель деревни (yadjé). Высота 22 см. Дерево, резьба. Квартал Огоденгу, деревня Энде, округ Банкасс, регион Мопти. XVII–XVIII вв. (?)(*фото автора*)

Илл. 9. Фетиш-охранитель деревни (yadjé). Дерево, резьба. Высота 22 см. Деревня Кани-Бонзон (Кани На), округ Банкасс, регион Мопти. XVII – не позднее начала XIX вв. (?) (*фото автора*)

Илл. 10. Ритуальная скульптура. Высота 27 см. Дерево, резьба. Квартал Огоденгу, деревня Энде, округ Банкасс, регион Мопти. Конец XIX – первая четверть XX вв. (*фото автора*)

Илл. 11. Ритуальная скульптура. Высота 29 см. Дерево, резьба. Сейду Эне Гиндо (Seydu Ɛné Guindo). Квартал Огоденгу, деревня Энде, округ Банкасс, регион Мопти. 1970-е гг. (*фото автора*)

Особого упоминания заслуживает роль кузнецов в традиционном искусстве догонов. По мнению В. Б. Мириманова, «…изготовление деревянной, так же как и металлической, скульптуры догонов по установленным традициям является делом кузнецов» [Мириманов, 1986, с. 76]. Это неверно по существу: круглую деревянную скульптуру могут резать все жители деревни — как земледельцы, так и кузнецы. Все догоны, как правило, прекрасно владеют навыками резьбы по дереву, но в каждой

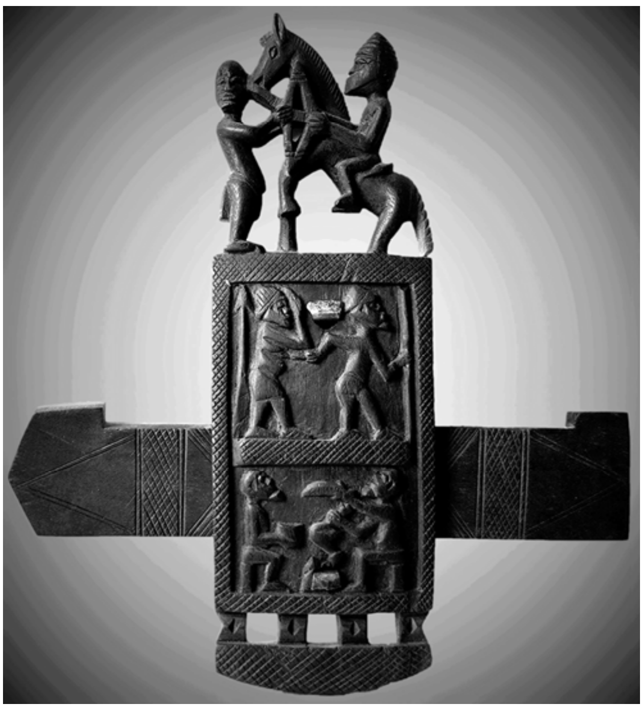
деревне имеется 2–3 мастера, которые специализируются в этом искусстве. К слову, дистанция между ритуальной и светской скульптурой весьма условна — для того, чтобы превратить последнюю в культовый объект, ее достаточно окропить жертвенной кровью.

Но, по наблюдениям автора, искусство догонов действительно делится на две большие группы, которые можно назвать «деревенским искусством» и «искусством кузнецов». О первой мы достаточно подробно говорили выше; второе связано с кастой кузнецов и включает металлические изделия, а также те, где применяются металлические детали. Это кованная железная скульптура, бронзовая скульптура и ювелирные украшения, выполняемые в техниках утраченного воска и чеканки, а также произведения декоративно-прикладного искусства, вроде дверных засовов. По крайней мере, композиционные схемы этой группы изделий обнаруживают сходство по всей Стране догонов, и особенно — в пределах ее культурно-исторических областей (Камбари, Вакара, Бондум и др.). Объясняется это, скорее всего, тем, что кузнецы являются особой кастой, не могут быть членами деревенских общин, не имеют земельных наделов и живут только за счет своего ремесла (догоны говорят: «в нашей деревне живут догоны, кузнецы и кожевенники»). Поэтому они свободно перемещаются из деревни в деревню по всей Стране догонов, если где-то возникает дефицит или, напротив, переизбыток ремесленников. Соответственно, их навыки переносятся иной раз на большие расстояния. Так, семья кузнецов Сеиба мигрировала в Энде из деревни Сонго, расположенной примерно в 12 км к северу от города Бандиагара, «пять поколений», т. е. 130–150 лет назад (информант Ансама Сеиба, март 2015 г.). Именно поэтому в Стране догонов выделяются, по меньшей мере, пять основных кузнечных «школ» (см. [Robion-Brunner, 2010]), и такое же количество «школ» лепной керамики (последняя делается женами кузнецов, см. [Gallay, 2006]), чьи границы в основном совпадают с «кузнечными». В результате, в таких предметах декоративно-прикладного искусства, как дверные засовы, прослеживаются одни и те же композиционные схемы. Это изображения пары предков (*илл. 13*), засовы-маскоиды антилопы-Валу с характерными рогами и засовы с изображением всадников (*илл. 14*). Но в разных культурно-исторических областях Страны догонов эти изделия стилистически сильно отличаются друг от друга — степень условности, способы стилизации и пропорции варьируются в весьма широких пределах. Отличительным признаком «искусства кузнецов» является черный цвет скульптур, дверных засовов и дверок зернохранилищ. Для этого деревянные изделия обжигают раскаленным железом. В результате, формы скульптур несколько сглаживаются, а после обработки маслом они приобретают глубокий



Илл. 12. Скульптура. Высота 30 см. Дерево, резьба. Сейду (Жюстен) Гиндо. Квартал Огоденгу, деревня Энде, округ Банкасс, регион Мопти. 2010-е гг. (*фото автора*)

матовый черный цвет[7]. Как уже говорилось, с круглой скульптурой дело обстоит иначе. Ее могут делать и кузнецы, и все жители деревни, которые привязаны к своим земельным участкам и, соответственно, не могут переносить свои навыки в новые места. Поэтому-то деревенские и семейные стили могут вообще не иметь связи со стилем других деревень, даже тех, что находятся по соседству. Художественное качество произведений не связано напрямую с принадлежностью к той или иной группе, как и с назначением этих вещей: настоящими шедеврами могут быть и те вещи, что сделаны для «внутреннего рынка», и те, что изготовлены «для туристов».



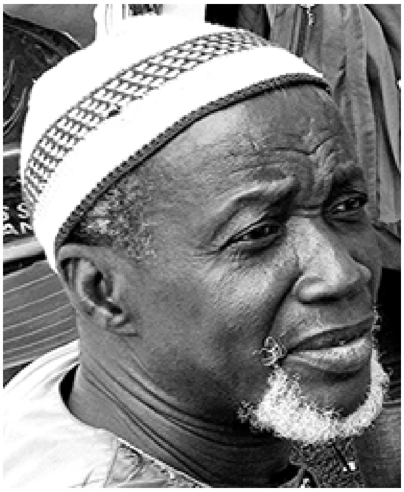
Илл. 13. Дверной засов из дома кузнеца Ансама Сеиба. Дерево, резьба, железо, ковка. 28 x 39 см. Ансама Сеиба. Квартал Энде-Во, деревня Энде, округ Банкасс, регион Мопти. 2009–2011 гг. (*фото автора*)



Илл. 14. Дверной засов. Дерево, резьба, железо, ковка. 33 x 36,5 см. Ансама Сеиба. Квартал Энде-Во, деревня Энде, округ Банкасс, регион Мопти. Март 2015 г. (*фото автора*)

Проблема индивидуальных стилей в искусстве догонов прежде практически не затрагивалась; так вопрос даже и не ставился. Это не удивительно, если учесть, что в музейных описаниях за редчайшими исключениями отсутствуют сведения даже о деревнях, откуда происходит та или иная скульптура. Между тем, индивидуальные стили в искусстве догонов несомненно существуют. В деревне Энде, хорошо известной автору, по мнению Бокари Гиндо, их четверо [Guindo, 2012–2013, Annexe 8, p. 87], но самыми яркими — и совершенно разными — мастерами являются Сейду (Жюстен) Гиндо (*илл. 15*) и Ансама Сеиба (*илл. 16*).

[7] Черными могут быть и скульптуры, сделанные догонами-земледельцами. Это след жертвенной крови, которыми орошали эти вещи.



Илл. 15. Сейду (Жюстен) Гиндо. Январь 2018 г., Бамако (*фото автора*)



Илл. 16. Кузнец Ансама Сеиба. Январь 2016 г., деревня Энде (*фото автора*)

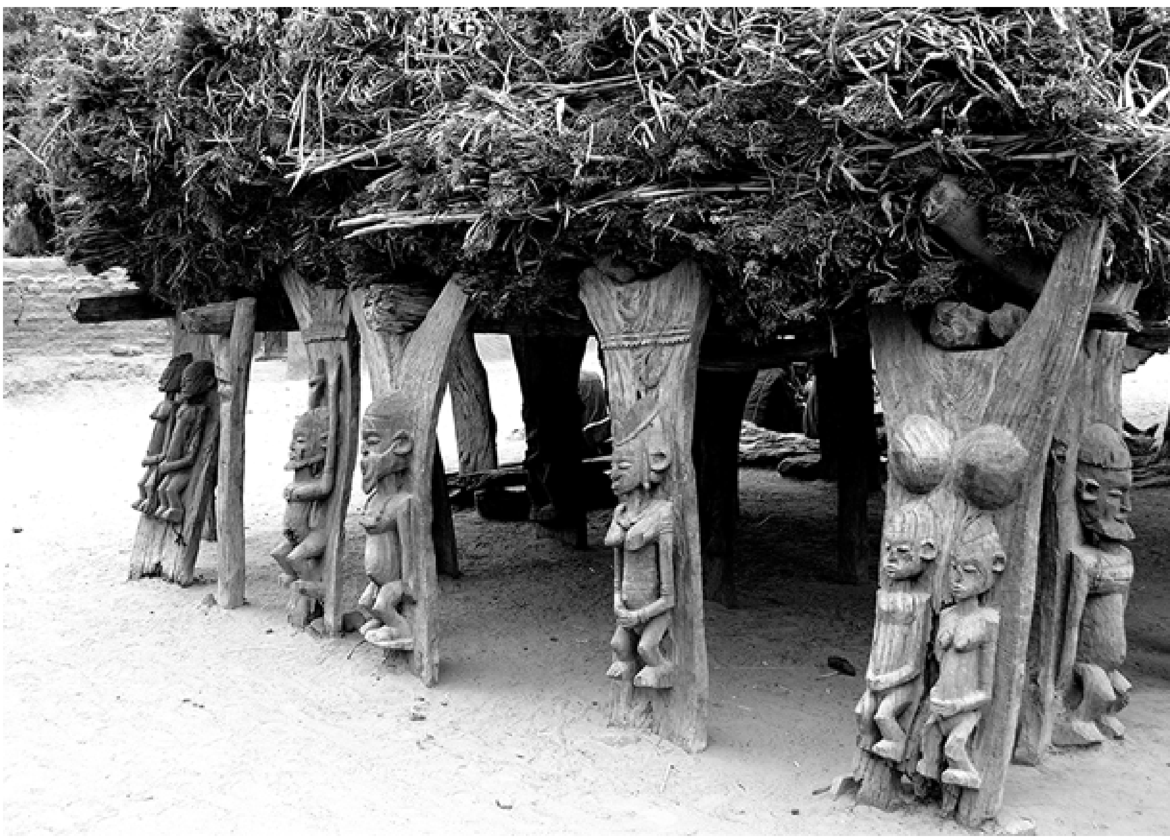
Первый является ярким представителем «деревенского стиля». По выражению племянника Сейду, Бокари Гиндо, он «стал пионером современного стиля в деревянной скульптуре Энде» [Guindo, 2012–2013, p. 70] (ср. *илл. 12* с *илл. 10–11*). Это утверждение нуждается в некоторых уточнениях. С одной стороны, Сейду (Жюстен), действительно, вносит в традиционный стиль много новшеств — к примеру, он делает резные деревянные табуреты не традиционной круглой, а прямоугольной формы; композиции его скульптур не такие же иератически застывшие, как в старых, особенно ритуальных, произведениях. В результате, мера условности его скульптур заметно меньше, чем в старых образцах искусства Энде. С другой стороны, она полностью укладывается в ту тенденцию, что мы проследили в искусстве квартала Огоденгу, по меньшей мере, с конца XIX в. (см. выше). Показателем традиционности стиля Сейду (Жюстена) Гиндо является отношение к нему жителей деревни. Так, столбы *тогуна*[8] (*илл. 17, цветная вклейка, фото 7 и 8*) квартала Огоденгу выполнены Жюстеном, и их стиль не вызывает никаких протестов со стороны местных жителей — напротив, жители квартала Огоденгу чрезвычайно горды тем, что им принадлежит такой красивый тогуна.

Ансама Сеиба является выдающимся представителем «стиля кузнецов». Его произведения более традиционны, чем произведения Сейду (Жюстена) и, в известном смысле, в большей степени, чем скульптуры последнего, соответствуют тому «образу» искусства догонов, о котором мы говорили выше. В отличие от Сейду, Ансама не вносит никаких новшеств в традиционный стиль. Отличительной чертой его работ является именно безукоризненное владение традиционными приемами ковки и резьбы по дереву. Его композиции умеренно условны и всегда строго симметричны (см. *илл. 13*). Надо отметить, что эта симметрия характерна даже для очень сложных по композиции вещей, подобных засову на *илл. 14* — в этом случае перед резчиком стояла нелегкая задача вписать в ограниченный объем засова две обязательные сцены и фигуру всадника. Ансама Сеиба в этом случае пошел на легкое нарушение симметрии внутри отдельных групп, но уравновесил эту «неправильность» общим симметричным

[8] *Тогуна* — общественное здание, обычно располагающееся в центре поселения догонов.

силуэтом. Надо отметить, что Ансама прекрасно осознает свое мастерство и очень горд тем, что является лучшим мастером во всей сельской коммуне Кани-Бонзон, куда входит деревня Энде. В разговоре с участниками нашей экспедиции в ноябре 2017 г. он заявил: «Пока все ходили в школу, я был в кузнице».

И потомок вождей деревни Энде Сейду (Жюстен) Гиндо, и кузнец Ансама Сеиба среди местного населения пользуются большим уважением. Надо отметить, что статус ремесленника в обществе догонов напоминает существовавший в средневековой Европе — это весьма уважаемые люди, хотя на общественной лестнице они занимают более низкое положение, чем «благородные», т. е. догоны-земледельцы. Так, вождем деревни ремесленник может стать только в том случае, если все ее население состоит из ремесленников.



Илл. 17. Тогуна в квартале Огоденгу в деревне Энде, округ Банкасс, регион Мопти. Резные деревянные столбы выполнены Сейду (Жюстеном) Гиндо в 2010–2017 гг. (*фото автора*)

Заключение

Таким образом, у догонов даже в одной деревне могут существовать разные индивидуальные стили, причем различия между ними настолько велики, что без точной информации о месте и времени изготовления скульптуры, об авторстве (по возможности), а также месте и времени ее приобретения, точно атрибутировать ее невозможно.

При этом связь между старым и новым традиционным искусством вовсе не нарушена. В деревнях догонов до сих пор можно найти старую скульптуру. Ее значение для понимания эволюции традиционного искусства догонов очень велико, и особенно в тех случаях, когда известно место происхождения этих вещей. Собранная в ноябре 2017 — январе 2018 гг. коллекция старой скульптуры позволяет утверждать, что не существует «общедогонского» этнического стиля: скульптуры из разных деревень нередко не имеют между собой ничего общего (на юге особенно выделяется стиль деревни Кани-Бонзон (Кани На)). Разница между разными деревенскими стилями такова, что размывается само понятие «этнического стиля», на котором сам автор ранее настаивал и приводил именно искусство догонов в качестве наиболее яркого примера такового [Куценков, 1990, с. 83–89, 144]; деревенские стили догонов отличаются друг от друга не меньше, чем от стилей в искусстве соседей догонов бамбара, и иной раз включают в себя пережиточные стили предшественников догонов, теллем. Это и не удивительно — этносоциальный организм догонов состоит из множества групп самого разного происхождения, которые говорят на 30 языках[9], делящихся на множество диалектов. Только «искусство кузнецов» в какой-то мере отвечает содержанию понятия «этнический стиль», хотя и оно делится на несколько «школ», каждая из которых обладает стилистическим своеобразием.

Пример скульптуры из квартала Огоденгу деревни Энде показывает, что диахронная эволюция традиционного искусства может развиваться от предельной условности к относительному натурализму. Излишне объяснять, что доказанный факт существования в традиционном искусстве «обратной» эволюции может сильно отразиться на общих представлениях о традиционном искусстве Африки.

Литература / References

Куценков П. А. *Этнос и его искусство: Западный Судан. Процессы стилеобразования.* М., 1990 [Kutsenkov P. A. *Ethnos and Its Art: Western Sudan. Process of Style Formation*. Moscow, 1990 (in Russian)].

Мириманов В. Б. *Искусство Тропической Африки. Типология, систематика, эволюция.* М., 1986 [Mirimanov V. B. *Art of Tropical Africa. Typology, Systematics, Evolution*. Moscow, 1986 (in Russian)].

Beek W. E. A. van. Tourisme et patrimoine au Mali. Destruction des valeurs anciennes ou valorisation concertée ? // *Geographica Helvetica*. 2007. 62.4. Pp. 249–258.

Castellano O. *Métamorphose. Masques d'Afrique de l'Ouest*. Paris, 2015.

Ciarcia G. Dogons et Dogon. Retours au « pays du réel » // *L'Homme*. 2001a. 157. Pp. 217–230.

Ciarcia G. Exotiquement vôtres. Les inventaires de la tradition en pays dogon // *Terrain*. 2001b. 37. Pp. 105–122.

Craen F. Van. *Dogon. Galerie Fank Van Craen*. Paris, 2010.

Desplagnes L. *Le plateau central Nigérien: une mission archéologique et ethnographique au Soudan français*. Paris, 1907.

Doquet A. Identité culturelle et tourisme: les mises en scène de l'authenticité culturelle en Pays Dogon et dans le Mande // *Centre Djoliba. Recherche Formation pour le Développement. Série: "Causeries – Débats"*. Bamako, 2003.

Ezra K. *Art of the Dogon. Selections from the Lester Wunderman Collection*. New York, 1988.

[9] *Dogon and Bangime Linguistics*. URL: http://dogonlanguages.org/languages.cfm (дата обращения 02.03.2019).

Gallay A., Kalapo Y., Guindo E. Les traditions céramiques dogon // *Etudes maliennes*. 2006. 65. Pp. 127–144.

Griaule M. *Dieu d'eau: entretiens avec Ogotemmeli*. Paris, 1948, 1975.

Griaule M., Dieterlen G. Un système soudanais de Sirius // *Journal de la société des Africanistes*. 1950. X. Pp. 273–294.

Griaule M., Dieterlen G. *Le renard pâle*. Paris, 1991.

Guindo B. *Patrimoine culturel, développement et durabilité du tourisme au Pays Dogon. Cas de la commune rurale de Kani-Bonzon au Mali. Mémoire de DEA*. Bamako, 2012–2013.

Klutzke S. *Research on the Harris Klein Collection of African Art*. Submitted to the Department of Anthropology and the faculty of the Graduate School of Wichita State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Wichita, 2009.

Leloup H. *Dogon*. Paris, 2011.

Robion-Brunner C. *Forgerons et sidérurgie en pays dogon: vers une histoire de la production du fer sur le plateau de Bandiagara (Mali) durant les empires précoloniaux*. Frankfurt am Main, 2010.

Электронные ресурсы / Electronic sources

Dogon and Bangime Linguistics. URL: http://dogonlanguages.org/languages.cfm (дата обращения 02.03.2019).

Gaugue A. Du savoir ethnologique au produit touristique // *Géographie et cultures* [En ligne]. 2009. 70. Mis en ligne le 14 mai 2013, consulté le 22 avril 2016. URL: http://gc.revues.org/2333 (дата обращения 30.07.2017).

Jolly É. Les premières collectes d'objets Dogon par les missions ethnographiques // *Menil*. 2018. URL: https://www.menil.org/read/online-features/recollecting-dogon/collecting-and-recollecting/ethnographic-expeditions-eric-jolly?locale=fr (дата обращения 09.07.2018).

Strachan J. The Dogon as lieu de mémoire // Neilson B., Aldrich R. (eds.). *2012 Seminar*. Vol. 5. *Papers (2014). French History and Civilisation: Papers from the George Rudé Seminar*. Pp. 134–142. URL: http://www.h-france.net/rude/rudevolv/13%20Strachan%20The%20Dogon%20of%20Mali%20final.pdf. (дата обращения 30.07.2017).





Фото 7 и 8. Тогуна в квартале Огоденгу в деревне Энде, округ Банкасс, регион Мопти. Резные деревянные столбы выполнены Сейду (Жюстеном) Гиндо в 2010–2017 гг. (*фото П. А. Куценкова*)

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ИДЕАЛЬНОМ ГОРОДЕ-КРЕПОСТИ В «АРТХАШАСТРЕ»

Е. Г. Вырщиков*

Представляемая статья является развитием предыдущего исследования автора, опубликованного в «Вестнике Института Востоковедения РАН» (№ 3, 2018). Предыдущая статья касалась образа идеального города в палийских текстах. Интересна проблема сравнения этого образа с аналогичными образами в санскритских текстах. Статья посвящена, прежде всего, образу идеального города-крепости в «Артхашастре». В этом тексте город-крепость в плане представляет собой квадрат, рассеченный крест-накрест дорогами и ориентированный по сторонам света. Важно, что место, где стоит здание или комплекс зданий, называется *vastu*, как и в палийском каноне (пал. *vatthu*). Соответственно, в идеальном городе «Артхашастры» здания возводились согласно правилам *васту-видьи*, с совершением обрядов, аналогичных описанным в палийском каноне (эпизод строительства города Паталипутра). Автор решает дискуссионную проблему расположения «внутреннего города» с привлечением данных «Рамаяны». В дальнейшем, по мнению автора, тщательное изучение «Рамаяны» существенно расширит наши представления об идеальном городе в культуре Древней Индии.

Ключевые слова: Древняя Индия, брахманизм, «Артхашастра», «Рамаяна», город-крепость.

IDEAS ABOUT THE IDEAL CITY-FORTRESS IN THE *ARTHASHASTRA*

Yevgeniy G. Vyrschikov

This article is the development of the previous article published by the author in *Journal of the Institute of Oriental Studies RAS* (No. 3, 2018). The earlier publication dealt with the image of an ideal city in *Pali* texts. An interesting problem is the comparison of this image with similar images in *Sanskrit* texts. This article is devoted, first of all, to the image of the ideal city-fortress in the *Arthashastra*. In this text, the city-fortress presents a square plan, cut crosswise by roads and oriented to the cardinal directions. It is important that the place, where there is a building or complex of buildings, is called *vastu*, as in the Pali Canon (Pali *vatthu*). So, in the ideal city of *Arthashastra* buildings were built in accordance with the rules of *Vastu Vidya*, with the performance of ceremonies similar to those described in the Pali Canon (the episode of the construction of the city of Pataliputra). The author solves the debatable problem of the location of the "inner city", with the help of *Ramayana*. In the future, according to the author, a thorough study of *Ramayana* will significantly expand our understanding of the ideal city in the culture of Ancient India.

Keywords: Ancient India, Brahmanism, *Arthashastra*, *Ramayana*, city-fortress.

* Евгений Геннадиевич ВЫРЩИКОВ, кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; bimbisara@yandex.ru

Yevgeniy G. VYRSCHIKOV, PhD (Philosophy), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; bimbisara@yandex.ru

Эта статья является в некотором роде продолжением работы [Вырщиков, 2018, с. 169–177]. Рассматривая, в числе прочего, сюжет из палийской «Махапариниббана-сутты», связанный с началом строительства города Паталипутры [Вырщиков, 2018, с. 171–172], автор обращает внимание на обряд закладки города. Он состоит в сооружении *васту* (пал. vatthu), которые, если судить по контексту, идентичны *васту-мандалам* из санскритских строительных текстов[1]. Контекст (идет подготовка к войне) намекает, что вслед за обрядами последует спешное строительство цитадели. Но сам текст напрямую говорит, что деревня Паталигама превращается в город Паталипутру именно благодаря постройке *васту-мандалы* и последующему нисхождению божеств на соответствующие им места-*васту* (которое и наблюдает Будда). Однако совсем другую расстановку акцентов мы наблюдаем в брахманистских письменных памятниках. В первую очередь это касается дхармашастр и «Артхашастры».

Город-крепость в «Артхашастре»: проблемы и решения

Изучая представления о чем-либо в «Артхашастре», как и в какой-либо другой шастре или брахманистской сутре, мы должны понимать, что имеем дело с представлением не о чем-то реальном, а исключительно об идеальном, и это еще слабо сказано. Так, в данном случае, имея дело с представлениями о крепости, надо четко осознавать, что перед нами вовсе не идеализированные представления о реальной крепости. Это крепость такая, какой она должна быть в соответствии с «должным» (точнее, в соответствии с представлениями о «должном» у той школы, которая создавала данный памятник); крепость, сходящаяся с реальной лишь настолько, насколько реальность соответствует «должному» (а не наоборот). Мы имеем дело не с аберрацией сознания вследствие подсознательных установок, а с сознательной культурной установкой социальных групп, связанных с созданием текстов шастр: ведь «должное» — это дхармичное, а говорение «должного» входит в дхарму брахмана. К примеру, реалии войны знает любой опытный воин из низших каст — ученому брахману ли об этом заботиться? Достаточно подробно и аргументировано об этом, хоть и исходя из других установок (и именно в отношении шастр вообще и «Артхашастры» конкретно), сказано А. А. Вигасиным [Вигасин, 1999, с. 25, 39].

И тем не менее, как мы уже говорили, «должное» волей-неволей пересекается с реально бытовавшим во многих конкретных моментах (мы имеем в виду реалии чисто культурные, но с большой вероятностью имеющих отношение и к реалиям культурно-материальным). Это устанавливается сравнительным анализом текстов, принадлежащих к разным традициям. Причем сравнение палийского канона с «Артхашастрой» и текстами *смрити* представляет особый интерес. Так или иначе, но ученые брахманы знали, о чем писали. Потому рассмотрим для начала «правильное» устройство крепости в «Артхашастре».

Собственно «крепость» в «Артхашастре» именуется durga (название главы: durganiveśaḥ «крепость как место жительства» [Артха, II.4]); это ведийское слово. В «Ригведе» оно означает «труднопроходимый; труднопроходимый (непроходимый) путь». Его этимология прозрачна: *dur- adj.* «дурной»; adv. «плохо» + ga- adj. «идущий»

[1] Подробнее о санскритских строительных текстах см. [Тюлина, 2012].

(см. [Елизаренкова, 1999, с. 90]). Для кочующих ведийских ариев, вынужденных постоянно перемещаться, оппозиция suga — durga была очень актуальна и подобна оппозициям удача — неудача, счастье — несчастье, ведь от удачной перекочевки зависело не только процветание, но и жизнь. В оседло-земледельческой культуре послеведийского времени, уже с появлением среднеиндийских языков и санскрита, слово durga получило новые смыслы, означающие нечто непроходимое или неодолимое, например, уже знакомая нам «крепость», или более известное значение — собственное имя богини Дурги.

Внутреннее пространство крепости в «Артхашастре» представлено в виде большого квадрата, естественным образом рассеченного на шестнадцать частей-квадратов шестью дорогами, пересекающими крепость, три из которых идут на север, а три — на восток. По мнению А. А. Вигасина, перед нами *мандука* — классический шестнадцатеричный архитектурный план [Вигасин, 1999, с. 38; Вертоградова, 1975, с. 300]. Однако, здесь все совсем не просто.

Прежде всего, любопытство вызывает абзац [Артха, II.4.6], который А. А. Вигасин переводит следующим образом:

> 6. *В наилучшем месте постройки — царское жилище в окружении четырех варн.*
> (пер. А. А. Вигасина [Вигасин, 1999, с. 37]).

Этот перевод необходимо прокомментировать. Дело в том, что санскритский текст выглядит следующим образом:

pravīre vastuni rājaniveśaścāturvarṇyasamājīve | | 6 | |

Речь в данном случае идет не просто о «наилучшем месте», а именно о *vastu*. Скорее всего, речь идет о сооруженном предварительно и наилучшим образом сакральном месте-*васту*, на котором и будет строиться «царское жилище», то есть *антахпура* — «внутренний город», защищенная царская резиденция. Среди прочих *васту* эта является наилучшей в силу своей позиции в сакральной структуре города, а не по утилитарным или, наоборот, абстрактным соображениям, о чем и будет говориться в [Артха, II.4.7]. Речь идет об искусственной символической среде города-крепости, изначально, до строительства обустроенного профессионалом-*вастукой*. Такая крепость будет стоять долго и надежно. Даже если *васту-видья* не имеет к этому прямого отношения, о типологической близости представлений мы можем говорить уверенно, по крайней мере, применительно к «Артхашастре». Об этом говорит «внутренняя картина», которую рисует сама «Артхашастра»; о деятельности *вастук* и важности обустройства *vastu* до собственно строительства говорится в главе [Артха, II.3]. Кроме того, не выглядит случайным совпадение терминологии с терминами палийского канона. Как там, на месте загодя устроенного *vatthu* (или его части, посвященной соответствующему божеству) строится квартал-*nivesana*, так и здесь на месте *vastu* будет возводиться *rāja-niveśa*. И еще деталь: эта параллель указывает на божественную сущность царя, ведь на каждом *vatthu* строились «жилища» для разного рода «божественностей»; в «Артхашастре» же на месте *vastu* строится «царское жилище», то есть в данном случае «царственность» тоже является своего рода «божественностью». Но, может быть, совпадение терминов здесь — все-таки случайность? Маловероятно, но все же рассмотрим свидетельства этой главы далее.

После подробного описания того, как царь живет *буквально* в непосредственном окружении всех четырех варн, как это и предписывалось в [Артха, II.4.6] (картина фантастическая, но с идейным подтекстом), авторы приступают к описанию сакральных мест внутреннего пространства крепости [Артха, II.4.17–20].

17. *В центре города пусть прикажет сделать святилища Апараджита, Апратихата, Джаянта и Виджаянта, а также «дома» Шивы, Вайшраваны, Ашвинов, Шри, Мадиры.*

18. *В соответствующих местах пусть поставят божества места постройки.*

19. *Ворота, посвященные Брахме, Индре, Яме, Сенапати.*

20. *За городским рвом на расстоянии 100 луков пусть устроит чайтьи, святилища, парки и оросительные сооружения. И по сторонам света — соответствующие божества.*

(пер. А. А. Вигасина [Вигасин, 1999, с. 37]).

В этом месте впервые в этой главе крепость (*durga*) названа населенным пунктом, то есть городом (в данном случае — *pur*; центр крепости — *puramadhya*). Но не это самое примечательное. Нетрудно видеть, что все перечисленное — исключительно сакральные сооружения, даже крепостные ворота посвящены соответствующим божествам. То же касается и упомянутых пригородных сооружений. Загородные парки и оросительные сооружения упоминаются также при перечислении сакральных мест, и это неслучайно. На сакральную функцию сада или парка, в котором протекает действие, есть указания в классической сансанскритской драме; также на это указывают фрагменты ранних упанишад и палийского канона; но наиболее многочисленны эти указания в древнеиндийском изобразительном искусстве (до Гуптов включительно). Оросительные же сооружения, пруды и водохранилища были обычным местом почитания нагов. Если принять во внимание, что все перечисленные выше обиталища четырех варн — склады, мастерские, и т. д. — это лишь части воображаемого ансамбля, фокусом которого является *антахпура*, место также сакральное, то получится следующая картина. Согласно «Артхашастре», правильное обустройство цитадели состоит в воздвижении сакральных сооружений на соответствующих им местах. Все остальное, включая укрепления, припасы и войско, оказываются в ценностном отношении второстепенным. Вспомним в связи с этим переведенный в [Вырщиков, 2018] отрывок из «Дигха-никайи» [DN, II, 3.86]. Ведь в контексте предстоящей войны под строительством города подразумевается именно строительство цитадели. Однако авторы упоминают лишь обустройство *васту* да последующее строительство на их месте «жилищ» для соответствующих божеств — это и есть приоритетная задача при строительстве крепости, остальное менее важно и упоминания не заслуживает. А ведь «Дигха-никая» не брахманистский памятник и не обременен соответствующей идеологической нагрузкой.

Наличие подобного эпизода в палийском каноне говорит о том, что такие представления о городе-крепости бытовали в древности далеко за пределами круга ученых брахманов, творцов шастр. Утверждать, что «Артхашастра» и ее школа была источником заимствования подобных представлений не просто бездоказательно, но прямо противоречит результатам сравнительного анализа. Да, в обоих случаях речь идет о строительстве *васту* и сакральных сооружений на их месте. Но как при этом видится структурирование города в пространстве?

В «Дигха-никае» сакральное пространство города трехчастное (высшие,

срединные и низшие «божественности») и членится по вертикали, по крайней мере, в пространстве текста. Детали проекции этой триады на плоскость авторам не интересны, ведь сутра — не строительный трактат. Этот момент в сутре упоминается вскользь и призван показать, что город воздвигается «правильно», «культурно» — не более. У авторов отсутствует «идеологическая заинтересованность» — правила строительства крепости не имеют никакого отношения к буддийской доктрине.

Иначе крепость (город) членится в «Артхашастре». За основу формирования структуры здесь берется не непосредственно сакральная вертикаль, а связанная с ней горизонтальная плоскость, выполняющая роль медиатора. Кроме того, структура эта не трехчастная, а сочетание четырех- (восьми-, шестнадцати-) частной и трех- (девяти-) частной структур. Важно также, что дороги, идущие на восток и север, рассекают город на четыре конца, ориентированных по сторонам света, но дорог этих по три в каждом направлении. В итоге ворот в крепости двенадцать (4 x 3). План крепости образует один суперквадрат, делящийся на шестнадцать (4 x 4) больших квадратов [Вигасин, 1999, с. 39].

Но стоит нам коснуться культовых сооружений в честь божеств, мы обнаружим, что они образуют четвертичную и даже, предположительно, крестообразную структуру, так как располагаются в центре и вдобавок на перекрестке улиц [Артха, II.4.17–19]. Первыми упоминаются святилища Апараджиты, Апратихаты, Джаянты и Виджаянты, имена четырех божеств появляются в едином составном слове, а значит, с большой вероятностью, и по смыслу в данном контексте образуют единую четвертичную структуру. В пользу этого предположения говорит наличие в данном абзаце второй серии божеств: Шивы, Вайшраваны, Ашвинов, Шри, Мадиры. Здесь божеств пять, однако в силу их расположения на перекрестке дорог, в центре крепости, они, скорее всего, образуют крестообразную (а значит, опять четвертичную) структуру: центр + четыре конца. Причем имеется любопытная деталь: если божества из первой серии нам даже трудно атрибуировать, божества из второй принадлежат к числу главных, «вселенских» индуистских божеств (но, заметим, уже именно индуистских, а не брахманистских; это указывает, что попытки датировать «Артхашастру» ранее II–III вв. н. э. крайне сомнительны). Тогда, если верно предположение о крестообразности этих структур, то вторая серия занимает внутреннее положение по отношению к первой: во-первых, ее божества определенно главнее; во-вторых, она включает в себя центральный (пятый) элемент, а центральный «дом» божества здесь видится необходимым — ведь весь этот культовый комплекс располагается в самом центре крепости. Божеств обеих серий в сумме девять. Но каждый большой квадрат по логике «Артхашастры» также может делиться на какое-то количество частей, и, скорее всего, каждому из божеств принадлежит одна из частей. Это отчасти смыкается с замечанием А. А. Вигасина: «...Правила о строительстве дворца и храмов явно исходят из совершенно иной (нежели мандука — *Е. В.*) схемы («парамашайика»), согласно которой земля делится на девять больших квадратов с последующим членением каждого еще на девять частей. Только таким образом на плане может появиться «девятая доля» и девять богов — покровителей города, занимающих свои квадраты на схеме. По второму плану посреди города находится квадрат («девятая доля») с культовыми сооружениями и дворцом, а по первому (мандука — *Е. В.*) был бы перекресток, пересечение главных улиц. Легче всего объяснить противоречие гипотезой о компиляции главы из разных источников. **Но**

вновь представляется существенным, что самих носителей культуры… подобные противоречия вовсе не заботили» [Вигасин, 1999, с. 38–39].

Здесь вызывает сомнение то, что авторы имели в виду именно васту-мандалы типа мандуки и парамашайики. Во-первых, термин *мандала* в подобном смысле в «Артхашастре» вообще не употребляется. Во-вторых, дело тут не только в том, что сложение васту-видьи происходило параллельно с «Артхашастрой» и даже после нее. Мандалы вообще не предназначались для воплощения «в камне», это сооружение символическое, в практике — уничтожаемое с началом реального строительства. Даже если предположить, что в раннее время термин *васту* обозначал то, что впоследствии будет называться *васту-мандалой* (а, по-видимому, так оно и есть), ситуации это не изменит. И, наконец, главное — и здесь мы выходим на главное отличие описания строительства в палийском каноне от подобного описания в «Артхашастре». В «Дигха-никае» город просто строится на освященных и принятых божествами в качестве вместилищ своей «божественности» местах-*васту*, строится, по-видимому, по определенным сакральным правилам (как в *васту-видье*), но и только. В «Артхашастре» же уже построенный город рабски повторяет в своем реальном плане все очертания *васту* — вот чего не может быть в традиционном строительстве, не для того *васту* проектируется. Этот момент гораздо важнее, чем совмещение в одной постройке двух мандал — после этого нас не должно удивлять уже ничего (не удивительно, что авторов «противоречия не заботили»!). Мы имеем дело с фантастическим объектом (в своем роде, научно-фантастическим для своего времени, но это дела не меняет). Но не исключено, что в одном А. А. Вигасин прав — буквальное воплощение планов сакральной геометрии входит в логику построения «Артхашастры». Точно такую же логику демонстрирует предыдущая глава «Артхашастры» [Артха, II, 3]. В каноне не может быть ничего случайного, эта логика отчего-то важна для авторов, а значит, важна и для нас. Будем ей следовать.

Итак, вернемся к фантастическому городу-васту. По этому плану городское пространство делится на девять больших квадратов, и каждый из них, к примеру, центральный, еще раз делится на девять малых квадратов-«девятин» (санскр. navabhāga). Тогда один из храмов второй серии занимает центральный малый квадрат, остальные четыре «дома божества» второй серии, по идее, должны располагаться по «основным сторонам света» (санскр. diśaḥ). В пользу этого предположения говорит то, что Вайшравана-Кубера традиционно считается *локапалой* и располагается то на севере, то на юге, в зависимости от источника. По этим «основным сторонам света» (север, юг, восток и запад) ориентированы и грани васту-мандалы (вдоль подобных граней большого квадрата не случайно идут дороги); первая же серия тогда располагается по «промежуточным сторонам света» (санскр. avāntaradiśaḥ), в четырех частях, расположеных по углам малого квадрата (категории diśaḥ и avāntaradiśaḥ четко противопоставляются и в «Шатапатха-брахмане» [ШБр, X, 6] и в повторяющей этот фрагмент «Брихадараньяка-Упанишаде» [БрхУ, I], а это ранние и авторитетные ко временам «Артхашастры» памятники). Предложенная схема (центр+4+4) вписывается в такое членение васту-мандалы, где число долей равно девяти или больше.

Однако полагать, что «девятина», отведенная под *антахпуру*, имеет в качестве плана парамашайику, как предложил А. А. Вигасин, мы не можем. Если внимательно сосчитать число основных и промежуточных сторон света для этой «девятины», их

выйдет 16, а это значит, что, по мысли авторов, она состоит из 25 долей (см. [Артха, II, 4.7–15]. Ясно, что относиться буквально к «строительным планам» «Артхашастры» мы не можем хотя бы потому, что сами авторы буквально (как строительный прораб) к ним не относятся. В зависимости от контекста они варьируют стандартные строительные «планы», но каждый «план» на деле является знаком чего-то другого. Меняя их так произвольно, авторы хотят указать на нечто иное, нежели подробности строительства, на нечто, пока нам непонятное. Здесь логика авторов для нас туманна, гипотетична. Поэтому мы можем предполагать логику взаимного расположения святилищ двух упомянутых серий божеств, но не можем точно знать ни из скольких долей, по мысли авторов, состоит центральная «девятина», ни, тем более, в какой доле конкретно находится *васту* того или иного божества, или даже имели ли конкретное понятие об этом сами авторы (А. А. Вигасин полагает, что нет, их понятия были чистой абстракцией, но это тоже гипотетично, может, они прекрасно знали, о чем речь). Колоссальная утрата информации — это будни науки о древности. У нас перед глазами есть текст «Артхашастры», но ограничены представления о мифоритуальном контексте, и неясны детали «школьной» доктрины, а ведь в древности читатель (слушатель) шастры по малейшим деталям легко понимал такие вещи, о которых мы понятия не имеем и иметь не будем. Кроме того, нельзя забывать, что представляет собой *шастра* как жанр: мы имеем дело с идеальной реальностью, соприкасающуюся с исторической реальностью в некоторых конкретных точках (которые нам пока не известны). В таком деле, как говорил Марк Блок, главное — правильно задать вопрос. Поэтому отметем все второстепенное и остановимся на главном. Для нас как для исследователей важно то, что приоритетно для авторов, а для авторов «Артхашастры» важна центрированно-восьмеричная структура центральной доли (ориентация по основным сторонам света с выделением центра и последующим добавлением промежуточных сторон). Место каждого божества в данной структуре слушателю было известно и так, остальное малозначимо и упоминания не заслуживает.

Крепостные ворота, хоть их и двенадцать, делятся на четыре категории, в зависимости от принадлежности к стороне света (север, восток, юг, запад) и, соответственно, богу, которому они посвящаются (Брахме, Индре, Яме и Сенапати). По всем признакам, данные божества в «Артхашастре» являются *локапалами*, то есть богами-стражами сторон света. В данном случае понятно, как именно они структурируют городское и пригородное пространство. Они служат маркерами тропов, связанные с каждой из сторон света, на что указывает порядок перечисления богов, соответствующий обходу по часовой стрелке («по солнцу»; см. [Артха, II.4.19]). Представим эти отношения в таблице:

Стороны света	Локапалы	Варны	Чистота (+) / Нечистота (–)
Север	Брахма	Брахманы	+
Восток	Индра	Кшатрии	+
Юг	Яма	Вайшьи	–
Запад	Сенапати	Шудры	–

Как мы уже упоминали, что касается реальных, а не фантастических городов-крепостей, есть основания сомневаться, что они имели сплошь четырехчастную

структуру городского пространства в плане. Более того, вряд ли представление об этом как о «должном» было общеиндийским; большую роль здесь играли местные, региональные взгляды на этот предмет. Так, говоря о Вайшали, столице племени личчхавов, джайнские источники свидетельствуют о том, что он имел трехчастную структуру в плане и состоял из трех *пуров* [Law, 1924, p. 38–39].

В завершение описания представлений о городе в «Артхашастре» надо зафиксировать две вещи — проблему обустройства пригородного пространства и расположение «внутреннего города». Первое, в данном памятнике [Артха, II.4.20] при строительстве крепости обустройство прилегающего пространства за пределами эспланады в 100 луков (около 200 метров) также входит в обязанности планировщика и строителей, то есть является частью ландшафта крепости. При этом не уточняется, идет ли речь о прилегающем к цитадели городе или о городских предместьях (значит, тут это не имеет значения для авторов). И этот взгляд на предмет находит параллели в палийском каноне. Например, обратимся к палийской «Махапариниббана-сутте», к эпизоду, где Будда решает двигаться к Вайшали, столице племени личчхавов [DN, II.3.94].

Atha kho bhagavā nātike yathābhirantaṃ viharitvā āyasmantaṃ ānandaṃ āmantesi — “āyāmānanda, yena vesālī tenupasaṅkamissāmā” ti. “Evaṃ, bhante” ti kho āyasmā ānando bhagavato paccassosi. Atha kho bhagavā mahatā bhikkhusaṅghena saddhiṃ yena vesālī tadavasari. Tatra sudaṃ bhagavā vesāliyaṃ viharati ambapālivane.

Тогда Бхагаван, в Натике сколько угодно ему пожив, к любимому [своему ученику] Ананде обращается: «Пошли, Ананда, где Весали — туда двинемся». «Да, почтенный» — согласился старший [ученик] Ананда с Бхагаваном. Тогда Бхагаван с великой сангхой, где Весали — туда приходит. Там же, в Весали, Бхагаван и живет в Амбапаливане**.*

Комментарий:

**Весали* — палийское название Вайшали, столицы личчхавов.

***Амбапаливана* — лесной массив или роща (пал. vana) в одном из пригородов Вайшали; названа так по имени своей хозяйки, вайшалийской проститутки (пал. gaṇikā) Амбапали; учитывая характер профессии хозяйки, это, видимо, роща для увеселений, то есть та разновидность рощ, которую рекомендуется запрещать в главе «Артхашастры», посвященной обустройству джанапады [Артха, II.1].

Очевидно, что для авторов и комментаторов канона естественно, что Будда, придя в Вайшали, не входит в сам город, а остается в пригороде, да еще и, как положено шраману, в лесу — он все равно уже пребывает в Вайшали. Данные представления сходятся с теми, которые мы наблюдали в «Артхашастре». Значит, эти взгляды на предмет являются общими, по крайней мере, для Северной Индии, а главное, не являются достоянием одних лишь брахманов.

Второе. Чрезвычайно важно, как расположен «внутренний город» в пространстве идеального города «Артхашастры». А. А. Вигасин решает эту проблему следующим образом: «План города» в «политическом трактате» вычерчивается по тем же принципам сакральной геометрии, что и схема алтарной площадки в ритуальных сутрах. Центр — наиболее священная часть территории — занят комплексом царских

зданий. Поэтому совершенно неправдоподобны реконструкции... (имеется ввиду [Schlingloff, 1969]. — *Е. В.*), согласно которым внутренний город находится у внешней, городской стены» [Вигасин, 1999, с. 39].

Против изложенной гипотезы свидетельствуют два важных соображения. Во-первых, о том, что *антахпура* отодвинут к северу от центральной части города, прямым текстом говорит сама «Артхашастра», [Артха, II.4.7]. Во-вторых, любопытные данные о расположении идеального антахпуры дает нам «Рамаяна» [V, 4], где Хануман проникает в Ланку под видом ракшаса с целью достичь «внутреннего города», где заточена Сита.

Дислокация идеального «внутреннего города» в «Рамаяне»

Прежде всего, обращает на себя внимание то, что город Ланка в плане разрезан крест-накрест двумя «главными дорогами», как и в «Артхашастре». Одна из них так и называется «*великая (главная) улица*» (санскр. mahāpatha), другая — «*царская дорога*» (санскр. rājamārga). Но здесь по-другому расставлены акценты. Для «Рамаяны» главное не рассечение плана на доли (как в «Артхашастре»), а ориентация города по четырем сторонам света, свойственная всякой окультуренной территории. Этот мотив присутствует и в «Артхашастре», но он оттеснен на задний план. Кроме того, эти детали позволят нам уточнить местоположение *антахпуры* в идеальном городе. Для этого переведем несколько стихов из упомянутой главы.

praviśya nagarīṃ lankāṃ kapirājahitaṃkaraḥ |
cakre 'tha pādaṃ savyaṃ ca śatruṇāṃ sa tu mūrdhani || 3||
praviṣṭaḥ satvasampanno nisāyāṃ mārūtātmajaḥ |
sa mahāpathamāsthāya muktāpuṣpavirājitam || 4 ||

Проникнув в город Ланку, [самый] благодетельный из царей-обезьян |
сделал затем [шаг] левой ногой — так ведь у врагов в обычае; || 3 ||
Он вошел ночью, совершенное существо, сын Маруты, |
***ступив на Главную улицу**, сверкающую украшениями и цветами. || 4 ||*

śuśrāva japatāṃ tatra mantrānrakṣogṛheṣu vai |
svāghyāyaniratāṃścaiva yātughānāndadarśa saḥ || 13 ||
rāvanastavasaṃyuktāngarjato rākṣasānapi |
rājamārgaṃ samāvṛtya sthitaṃ rakṣobalaṃ mahat || 14 ||

Услышал [он] там в домах бормочущих мантры ракшасов, |
и углубленных в рецитацию вед, [и] толпы «шатунов» (ракшасов) он увидел, || 13 ||
а также ракшасов, ревущих собрание хвалебных песен Раване. |
***Свернув на «Царскую дорогу»**, [увидел он] стоящую [в боевом порядке]*
великую силу (войско) ракшасов. || 14 ||

Если проследить маршрут Ханумана во время его тайного путешествия по Ланке, мы обнаружим интересную деталь. Вначале, перелетев через городскую стену, Хануман идет по «главной улице» до самого центра, где сворачивает на «царскую дорогу». И только свернув за угол, он видит стражу ракшасов, а за ней — «внутренний город». Такое физически возможно, только если дворец Раваны отодвинут от центра,

как это и рекомендует «Артхашастра», иначе бы Хануман увидел «внутренний город», еще находясь на «главной улице». Поэтому нет никаких оснований, ссылаясь на грихья-сутры, игнорировать прямые указания «Артхашастры», как это делает А. А. Вигасин. В этом вопросе он, скорее всего, неправ.

В обоих случаях, и в «Артхашастре», и в «Рамаяне», представления о городе базируются на прочной эпико-мифологической базе, то есть на комплексе взглядов, присущих и правящим кругам, и широким народным массам. Правильнее было бы сказать, что одно не существовало в отрыве от другого. Но «Рамаяна» — не брахманский канон, а произведение, доступное (до известной степени) и для верхов общества, и для масс. Поэтому проблема того, что представляет собой идеальный город в «Рамаяне», должна представлять для нас особый интерес. Ведь эти представления являются, в определенном смысле, манифестацией общекультурных представлений об идеальном городе, характерных для Древней Индии в целом.

Сокращения / Abbreviations

санскр. — санскритский
пал. — палийский
Артха — Arthaśāstra [The Kautilīya Arthaśāstra, 1986]
DN — Dīgha Nikāya [Dīgha Nikāya, 1995]
БрхУ — Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad [Brihadaranyakopanishad, 1945]
ШБр — Śatapatha-Brāhmaṇa [The Śatapathabrāhmaṇa, 1990]

Литература / References

Вертоградова В. В. Архитектура // *Культура Древней Индии*. М., 1975 [Vertogradova V. V. Architecture // *Culture of Ancient India*. Moscow, 1975 (in Russian)].

Вигасин А. А. «Артхашастра» и ритуалистика // *Древние культуры Восточной и Южной Азии*. М., 1999 [Vigasin A. A. “Arthashastra” and Ritualism // *Ancient Cultures of Eastern and Southern Asia*. Moscow, 1999 (in Russian)].

Вырщиков Е. Г. Два образа города в палийских текстах: культурные представления в исторической перспективе // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018. № 3. С. 169–177 [Vyrschikov E. G. Two Images of the City in the Pali Texts: Cultural Representation in Historical Perspective // *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* (*Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*). 2018. 3. Pp. 169–177 (in Russian)].

Елизаренкова Т. Я. *Слова и вещи в Ригведе*. М., 1999 [Elizarenkova T. Ya. *Words and Things in Rigveda*. Moscow, 1999 (in Russian)].

Тюлина Е. В. Пространство, его «испытание» и почитание в обрядах освящения скульптуры и архитектуры // Индия — Тибет: текст и феноменология культуры. М., 2012 [Tyulina E. V. Space, Its “Test” and Worship in the Rites of Consecration of Sculpture and Architecture // India — Tibet: Text and the Phenomenology of Culture. Moscow, 2012 (in Russian)].

Brihadaranyakopanishad. Madras, 1945.

Dīgha Nikāya. Eds. Rhys Davids T. W., Carpenter J. E. Vol. II. Oxford, 1995.

The Kautilīya Arthaśāstra. Ed. Kangle R. P. Part I. Delhi, 1986.

Law B. Ch. *Some Kshatriya Tribes of Ancient India*. Calcutta, 1924.

The Ramayana of Valmiki. Gen. ed. Bhatt G. H., Shah U. P. Baroda, 1960.

The Śatapathabrāhmaṇa. According to the Madhyandina Recension with the Comment of Sāyanācārya and Harisvāmin. Delhi, 1990.

Schlingloff D. *Die altindische Stadt. Eine vergleichende Untersuchung*. Wiesbaden, 1969.

ТРАВА *МАХАРЕБ* В НЕКРОПОЛЕ АБУ ЭРТЕЙЛЫ (СУДАН): НЕИЗВЕСТНЫЙ РИТУАЛ ИЛИ БЫТОВОЕ ДЕЙСТВИЕ?

М. А. Лебедев*

Статья посвящена необычному погребению XV–XVII вв. в некрополе Абу Эртейлы (Республика Судан), могильная яма которого была заполнена большим количеством травы, принадлежавшей, в основном, к одному виду, Cymbopogon schoenanthus ssp. proximus, широко используемому в суданской народной медицине. За пределами некрополя Абу Эртейлы таких случаев пока больше не описано. Особое внимание к данной находке привлекает тот факт, что погребение было создано в один из самых темных периодов суданской истории, когда на смену христианству приходил ислам, но оставались, вероятно, сильны и традиционные верования. В статье обсуждаются возможные причины появления такого редкого заполнения могильной ямы, среди которых рассматриваются как ритуальные мотивы, так и вполне бытовые, связанные с конструкцией погребения или сохранностью тела.

Ключевые слова: Судан, погребения, некрополь, Абу Эртейла, Сеннарский султанат, христианство, язычество, ислам.

MAHAREB-GRASS IN NECROPOLIS OF ABU ERTEILA (SUDAN): UNKNOWN RITUAL OR PRACTICAL ACTION?

Maksim A. Lebedev

The paper is devoted to one unusual burial (15th–17th centuries A.D.) excavated in the necropolis of Abu Erteila in 2016. The grave shaft of the burial was almost completely filled with plants belonging mainly to one species of grass widely used in Sudanese traditional medicine. The paper discusses possible reasons (ritual and practical) for such a filling. The case is also of special value because the burial was made in one of the darkest periods of Sudanese history when Christianity and remnants of traditional beliefs were gradually replaced by Islam.

Keywords: Sudan, burials, necropolis, Abu Erteila, Sultanate of Sennar, Christianity, paganism, Islam.

С 2009 г. на территории Судана в устье Вади эль-Хавад совместной российско-итальянской экспедицией[1] ведутся раскопки многослойного археологического памятника в районе современной деревни Абу Эртейла [Кормышева, Малых, Фантусати, 2012; 2014; Fantusati, Kormysheva, Malykh, 2012; 2014; Малых, 2016; 2017; Malykh, 2018; Lebedev, Reshetova, 2017; Лебедев, 2018; 2019]. Располагаясь всего в семи км к юго-востоку от главного царского города позднего Кушитского царства — Мероэ, Абу Эртейла находилась в самом центре древнего столичного региона. Основу памятника составляет мероитский храмовый комплекс

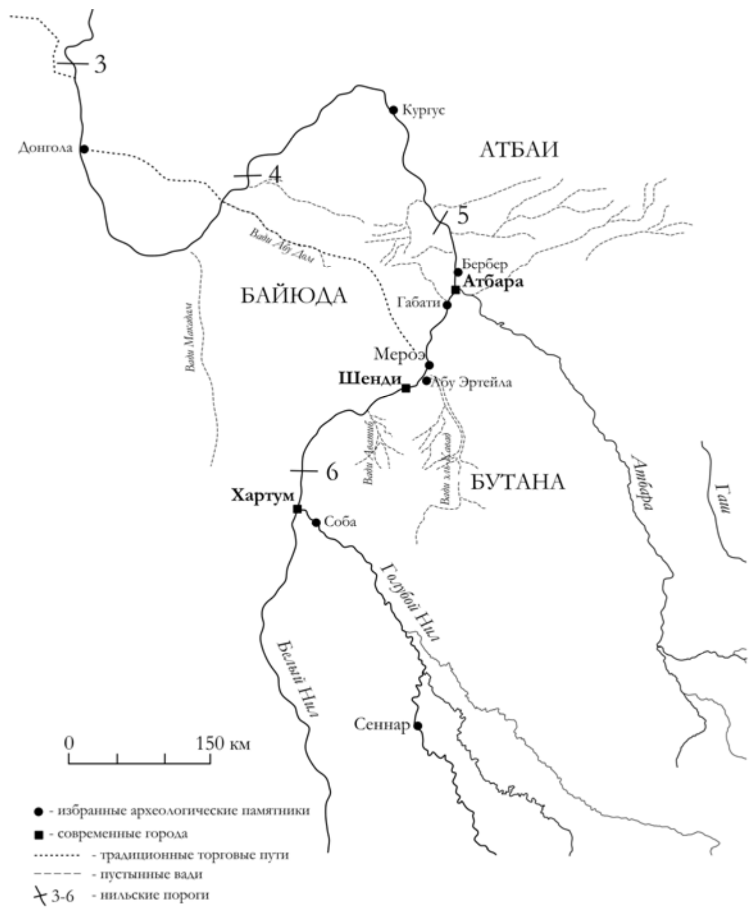
* Максим Александрович ЛЕБЕДЕВ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; maximlebedev@mail.ru

Maksim A. LEBEDEV, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; maximlebedev@mail.ru

[1] Институт востоковедения РАН (Россия) и Институт Ближнего и Дальнего Востока (IsMEO) (Италия).

I–III вв. н. э., который, вероятно, подобно более крупному храмовому комплексу в Аулибе, помогал мероитам контролировать устье Вади эль-Хавад — важную контактную зону, где жители Нильской долины встречались и проводили обмен с кочевыми скотоводами Бутаны (*илл. 1*). Как и многие подобные комплексы, храмы Абу Эртейлы пережили упадок во II в. н. э. и были окончательно заброшены к концу позднемероитского периода на рубеже III–IV вв. н. э.

Культурный слой и остатки конструкций мероитского времени сформировали в Абу Эртейле несколько холмов (комов), главные из которых получили обозначения: Ком I, Ком II и Ком III. Эти искусственные холмы не затоплялись водой в сезон дождей и потому продолжали время от времени использоваться местными жителями вплоть до 1980-х гг. В ходе раскопок на территории всех трех комов были выявлены многочисленные следы более поздней человеческой активности: ямы, остатки легких конструкций, поилки для скота, очаги, насыщенные хозяйственными отходами слои и т. д. Однако наибольшее влияние на сохранность мероитских слоев и конструкций оказал грунтовый могильник [Lebedev, Reshetova, 2017; Лебедев, 2018]. Первые погребения здесь, как и на некоторых других близлежащих памятниках [Török, 1997, p. 39; Wolf et al., 2011, p. 227], появились, возможно, еще в постмероитский период (IV–V вв. н. э.), однако основная масса захоронений относится к средневековому времени [Lebedev, Reshetova, 2017]. Похожая ситуация наблюдается в Хамадабе [Wolf et al., 2011, p. 227], Аулибе [Borcowski, Paner, 2005, p. 58], Мувейсе [Baud, 2015, p. 102] и в целом характерна для всей территории Судана.



Илл. 1. Среднее течение Нила во времена Сеннарского султаната (*рис. автора*)

С 2009 по 2018 гг. российско-итальянской экспедицией в Абу Эртейле были задокументированы 70 погребений: 6 на Коме I, 58 погребений на Коме II и 6 погребений на Коме III. Подобно многим средневековым некрополям, некрополь Абу Эртейлы демонстрирует широкую вариативность в положении тел, ориентации

погребений и конструкции могильных ям. Это, вероятно, свидетельствует о смешанном характере населения, которое хоронило здесь своих мертвых, и подтверждает версию о том, что в эпоху Средневековья устье Вади эль-Хавад оставалось важной контактной зоной. Здесь встречаются и предположительно христианские погребения, ориентированные на запад, и явно мусульманские погребения с ориентацией покойных лицом по направлению к Мекке, и многочисленные погребения, ориентированные в восточном направлении, которые теоретически могли принадлежать кочевникам-язычникам. Несмотря на изначальную разнородность погребальных традиций, фиксируемых в Абу Эртейле, большинство отмеченных на памятнике ритуалов хорошо известно по другим некрополям того же времени. Однако ряд погребений демонстрируют особенности, которые не имеют известных нам аналогий за пределами Абу Эртейлы либо в силу того, что остаются пока неопубликованными, либо из-за того, что эти особенности не были зафиксированы во время раскопок. Одним из самых необычных погребений, изученных в некрополе Абу Эртейлы, оказалось погребение № 30 на Коме II. О нем и пойдет речь ниже.

Погребение № 30

Захоронение под номером 30 было раскопано в ходе полевого сезона 2016 г. антропологом экспедиции И. К. Решетовой и задокументировано автором (*илл. 2–4*). Погребение было обнаружено в северной, наиболее возвышенной части Кома II, где находятся руины главного храма Абу Эртейлы (*илл. 5–6*). Погребение было совершено в простой могильной яме (2,37 x 0,72 м; сохранившаяся глубина — 1,16 м) с вертикальной шахтой — наиболее распространенном типе могильной ямы в некрополе Абу Эртейлы. Она пробила сырцовые стены в юго-западном углу колонного зала (помещение 27), но не дошла до фундамента из обожженного кирпича (*илл. 4–5*).

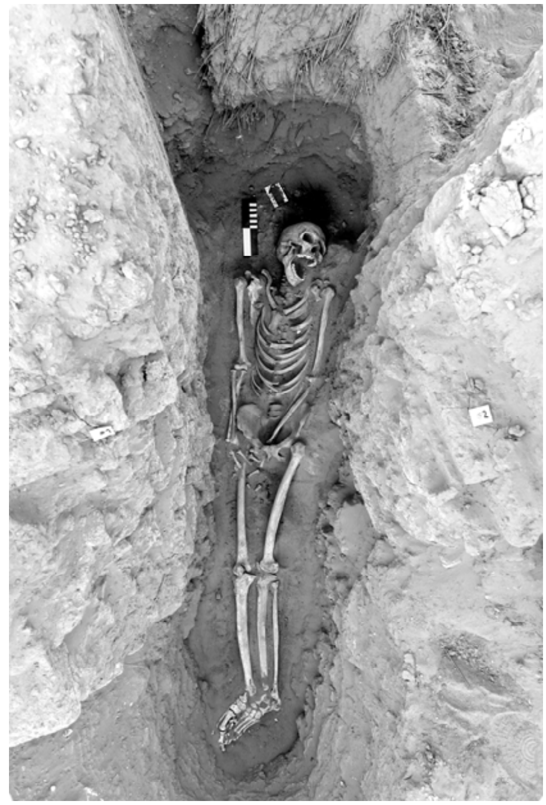
Никаких следов надмогильной конструкции или насыпи в процессе раскопок выявить не удалось, что, вероятно, объясняется естественной эрозией. Погребенный лежал на спине головой на северо-восток, кисти рук были скрещены в области паха, лицо обращено на юго-восток. Тело было уложено на циновку из растительных волокон, традиционную для большинства погребений в Абу Эртейле, на костях сохранились небольшие следы ткани — предположительно от савана. Инвентаря погребение не содержало.

Антропологическое исследование[2] показало, что найденные на дне ямы останки принадлежали мужчине, умершему в возрасте старше 60 лет. Погребение не было потревожено, о чем свидетельствовали полная комплектность скелета и сохранение всех костей в суставных сочленениях. Среди патологий были отмечены выраженные возрастные изменения суставов, а также зажившие переломы правой лопатки и левой локтевой кости.

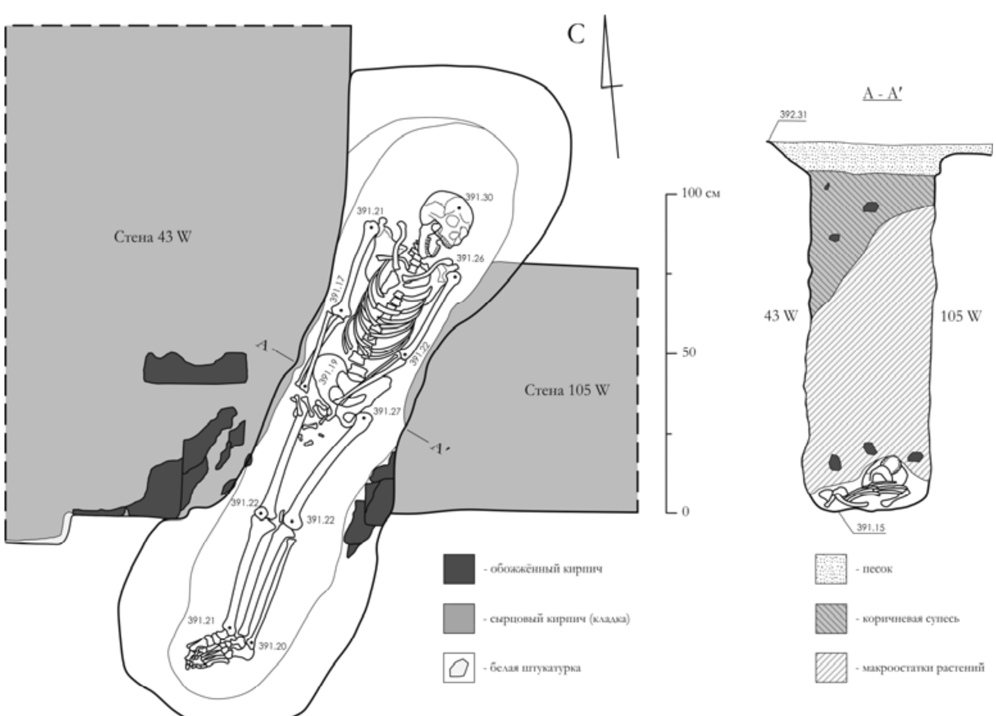
[2] Автор благодарит к.и.н. И. К. Решетову (Институт археологии РАН) за предоставленную информацию по антропологической экспертизе останков из погребения № 30.



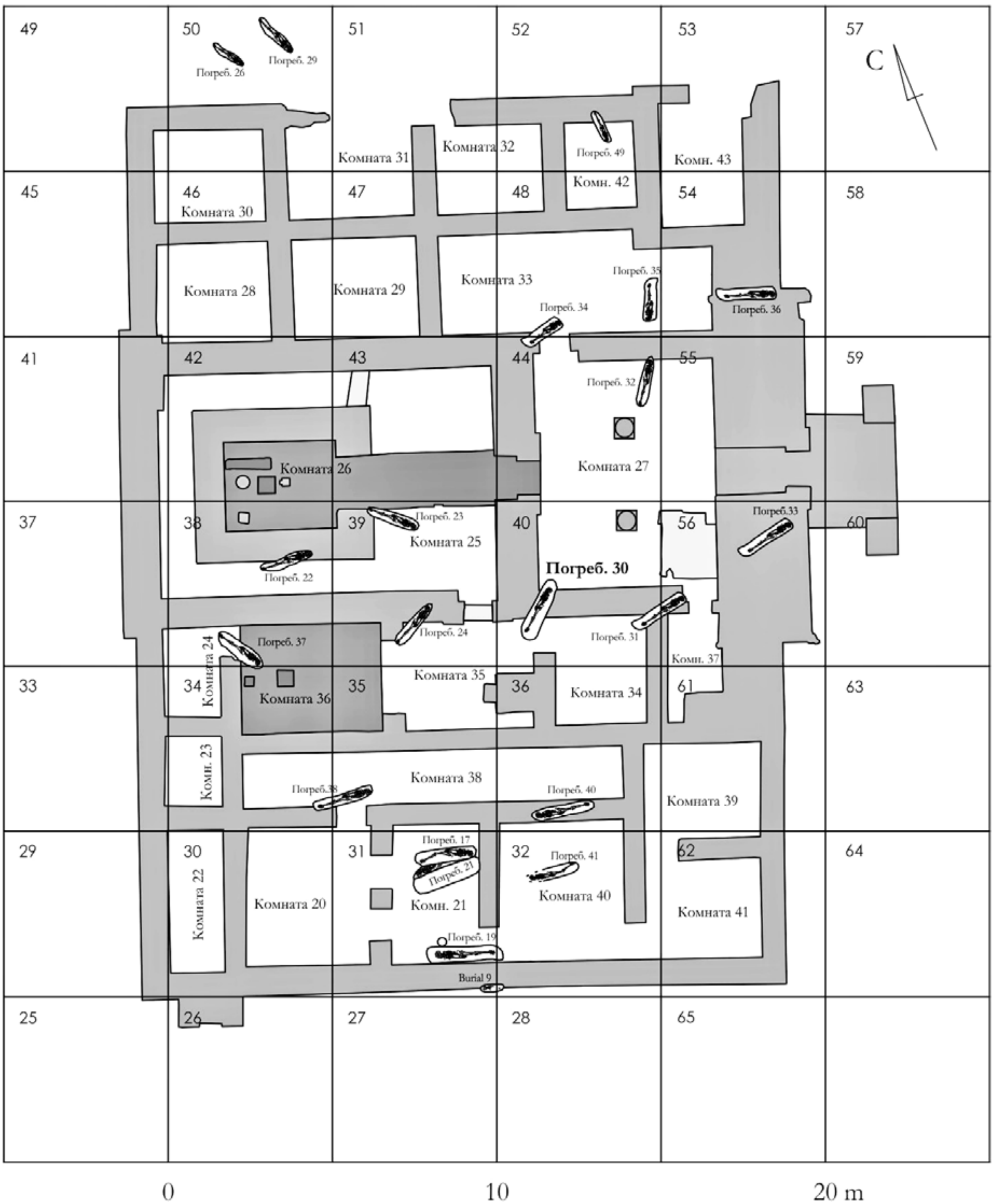
Илл. 2. Погребение № 30 в момент разбора заполнения могильной ямы (*фото автора*)



Илл. 3. Скелет мужчины в погребении № 30 (*фото автора*)



Илл. 4. Погребение № 30 (*рис. автора*)

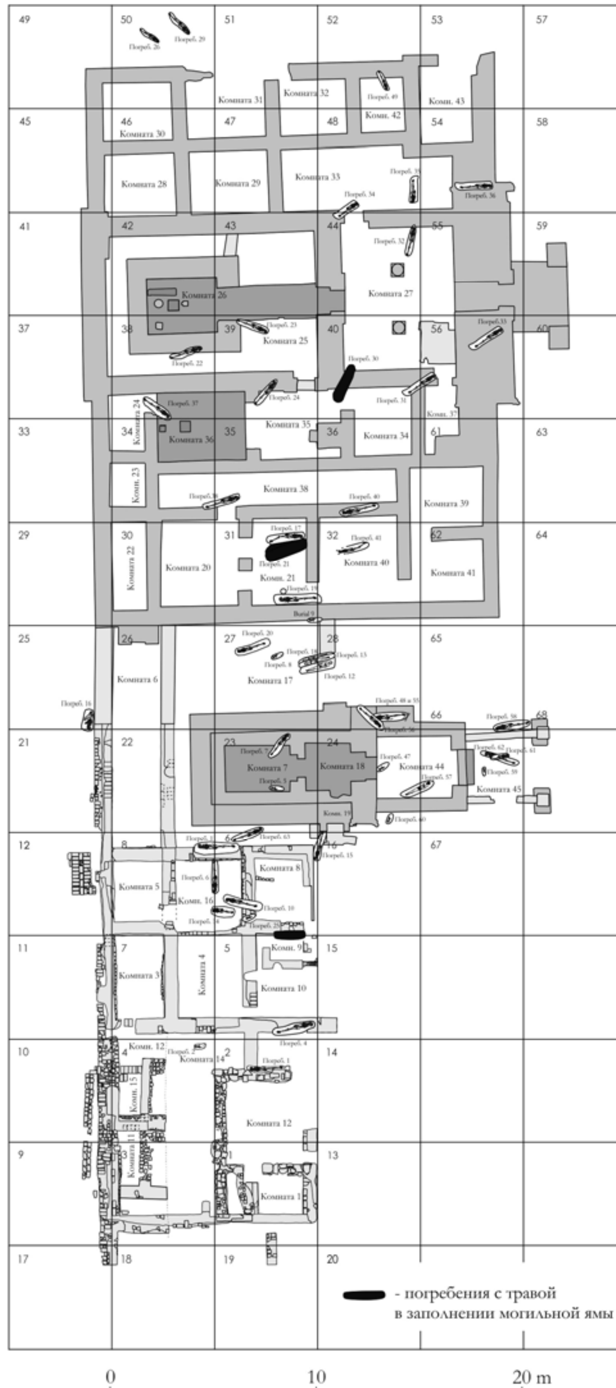


Илл. 5. Погребения на месте главного мероитского храма Абу Эртейлы (*рис. автора*)

Самой необычной особенностью погребения оказалось заполнение могильной ямы. Тело покойного было покрыто слоем (толщиной до 7 см), состоящим из продольно ориентированных травяных стеблей. Поверх него было наброшено

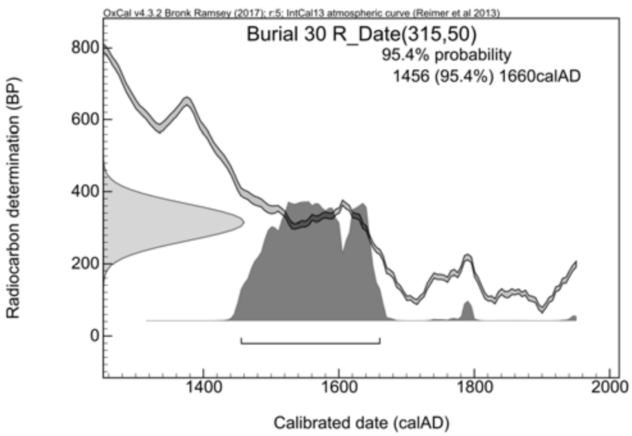
небольшое количество фрагментов обожженного кирпича, которые в обилии встречаются в слоях разрушения храма. Основная часть кирпичного боя была сброшена в районе ног покойного. Затем могильная яма была практически полностью заполнена растительными останками, охапки которых сбрасывались туда, вероятно, с востока. Лишь верхняя треть ямы была засыпана традиционной для других погребений супесью с фрагментами кирпичей и керамикой, т. е. перемешанным культурным слоем, который был вынут в момент выкапывания могилы (*илл. 4*).

Радиоуглеродный анализ [3] ботанических остатков из заполнения могильной ямы показал, что с вероятностью 95,4 % найденные в погребении растения были собраны в период с середины XV по середину XVII вв. н. э. (*илл. 7*). Это было интересное время в истории региона между пятым и шестым нильскими порогами — время перехода от условно христианской эпохи к мусульманскому периоду. Многие существенные подробности этого перехода, увы, вряд ли когда-то буду полностью установлены. Традиционно считается, что последним крупным христианским государством на территории Судана была Алодия (Алва), в состав которой входили, в частности, земли в устье Вади эль-Хавад [Welsby, 2014]. Само Вади эль-Хавад, вероятно, как и в мероитский период, продолжало обеспечивать



Илл. 6. Погребения на Коме II
(*рис. С. В. Малых, М. А. Лебедева*)

[3] Анализ проводился с применением стандартного жидкостно-сцинтилляционного метода в Лаборатории археологической технологии Института истории материальной культуры РАН (Г. И. Зайцева, С. А. Ришко) в рамках финансируемого РФФИ проекта 17-06-00726 «Естественнонаучные методы в изучении физических условий жизни, хозяйственной деятельности и культовых практик населения Нильской долины в древности и раннем Средневековье».



Илл. 7. Результаты радиоуглеродного анализа растительных макроостатков из погребения № 30 (Le-11595)

связь между плодородной Нильской долиной в районе современного города Шенди и бассейном Голубого Нила, где в это время располагалась основная экономическая база Алвы, в обход труднопроходимого шестого нильского порога. Вади, судя по всему, сохраняло важное значение и как военно-торговый путь, и как контактная зона между кочевыми племенами Бутаны и оседлым населением Нильской долины [Лебедев, 2019]. К рубежу XV–XVI вв. Алва исчезла под ударами кочевых арабских племен и племен фунгов [Spaulding, 1975, p. 13–14]. Последние вскоре создали на территории бывшего христианского государства Сеннарский султанат, просуществовавший до 1821 г. и павший лишь под ударами египетско-оттоманских войск Мухаммеда Али. Политическая элита Сеннарского султаната официально исповедовала ислам, хотя новая религия, как считается, была слабо укорена среди большей части населения страны вплоть до XVII–XVIII вв. [Peacock, 2012, p. 108; Loimeier, 2013, p. 114]. Таким образом, погребение № 30 было создано в один из самых темных периодов истории Судана, отмеченный крушением старых и созданием новых государств, миграциями и смешением религий. Этот сравнительно поздний период традиционно игнорируется археологами, из-за чего материальная культура и ритуальные практики этого времени остаются фактически не изученными [Edwards, 2004, p. 256].

Макроостатки растений в погребениях из Абу Эртейлы

В мероитских, постмероитских и средневековых погребениях на территории Судана макроостатки растений не являются редкостью. Имеющиеся примеры можно разделить на четыре основные группы: 1) остатки еды, в том числе в сосудах; 2) циновки и другие плетеные изделия, покрывавшие тела, а также перекрытия погребальной камеры из растительных материалов; 3) растительные остатки в сырцовых кирпичах; 5) макроостатки, занесенные в могилу животными в более поздние времена. Не трудно заметить, что случай с погребением № 30, где практически все заполнение могильной ямы состояло из травы, не подходит под эту классификацию. В действительности, насколько нам известно, этот пример вообще не находит пока прямых аналогий на других опубликованных суданских памятниках позднего Средневековья и раннего Нового времени.

Почему же могильная яма была так странно заполнена? Во-первых, причина могла иметь вполне технический характер. Так, устроители погребения могли использовать траву с целью сохранения вынутого из могильной ямы грунта для создания более высокой надмогильной конструкции. Это предположение сегодня невозможно проверить, так как к моменту начала раскопок надмогильная конструкция

не сохранилась или ее остатки не удалось выявить. Использование травы также могло объясняться стремлением предотвратить соприкосновение тела с грунтом, что обычно достигалось за счет изготовления специальной погребальной камеры, перекрытой кирпичами, камнями, деревом или тростником.

Однако использование травы в заполнении могильной ямы может быть и свидетельством определенного ритуала. Так, большая часть ботанических макроостатков (травянистые части с соцветиями и корневища) принадлежали одному виду — злаку *Cymbopogon schoenanthus* ssp. *proximus* (*илл. 8*). Данное растение, известное среди жителей устья Вади эль-Хавад под названием *махареб*, является одной из разновидностей лимонной травы[4]. Оно обладает приятным запахом, антисептическими свойствами, служит источником душистого масла и широко используется в народной медицине в Северной и Северо-Восточной Африке. Р. Гермер сообщает о находке этого растения в знаменитом тайнике царских мумий в Дейр эль-Бахри времени XXI династии (ок. 1069–945 гг. до н. э.), предполагая, что оно было импортировано в Египет из Судана или Палестины [Germer, 1985, S. 226–227]. Как лечебное средство *Cymbopogon* упоминается в античных и раннесредневековых источниках; имеются сведения, что *Cymbopogon* использовался при подготовке к погребению тела пророка Мухаммеда [Duke, 2008, p. 169]. Кроме того, в мусульманской традиции есть любопытное упоминание использования лимонной (верблюжьей) травы для покрытия тела покойного. Согласно эль-Бухари, когда последователям пророка не хватило ткани, чтобы накрыть все тело погибшего в битве мученика Муса'аба ибн 'Умаира, Мухаммед велел им использовать ткань, чтобы покрыть верхнюю части тела покойного, а ноги прикрыть лимонной травой [Muhsin Khan, 1997, p. 213 (1276)].



Илл. 8. Трава *Cymbopogon proximus*, или *махареб* (по: [Boulos, 1993, p. 93])

Погребение № 30 не единственный пример наличия макроостатков растений в заполнении могильных ям в некрополе Абу Эртейлы (*илл. 6*). Прямой аналогией является нераскопанное погребение в помещении 9, открытое в 2013 г. Зачистка контуров могильной ямы показала наличие в заполнении большого количества травы.

[4] Определение было высказано местными суданскими землекопами в момент раскопок и затем подтверждено в ходе осмотра макроостатков из заполнения могильной ямы Е. Ю. Лебедевой (Лаборатория естественнонаучных методов в археологии, Институт археологи РАН).

Погребение не было раскопано и в конце сезона оказалось частично разрушено грабителями. Нелегальные раскопки продемонстрировали, что скелет был ориентирован головой на запад. Увы, погребение так и не было доследовано, а макроостатки растений не подвергались радиоуглеродному и археоботаническому анализу. Другим примером может служить погребение № 21, где в нижней части заполнения могильной ямы в значительном количестве были найдены прикорневые части растения, напоминающего все тот же махареб. Спорово-пыльцевой анализ пробы со дна могильной ямы выявил аномально большое количество пыльцевых зерен, большинство которых принадлежало злакам [Лебедев, Трошина, 2018]. Можно предположить, что в погребении № 21 также использовалась лимонная трава, однако в меньшем количестве, чем в погребении № 30 или в погребении в помещении 9. Антропологический анализ скелета показал, что в могиле № 21 был похоронен мужчина старше 55 лет, причем, как и в предыдущем случае, погребенный был ориентирован головой на запад, что может указывать на следование христианской традиции.

Заключение

Чем же объясняется такое необычное заполнение могильной ямы в погребении № 30? Для чего туда поместили так много душистой травы, использующейся в народной медицине? Были ли тому причиной технические соображения, связанные с устройством надмогильной конструкции? Или же причиной был тяжелый запах разлагающегося тела, от которого таким образом пытались избавиться? Могла ли распространенная в глинистой пустыне Бутаны трава указывать на то, что погребенный был кочевником, пришедшим с востока? Или же лимонная трава должна была провести параллели с мусульманской традицией о Пророке и его последователях? Без дополнительных аналогий и статистики по одновременным некрополям на территории Судана судить об этом пока сложно.

Погребение было найдено в самой возвышенной части Кома II, где находились руины главного мероитского храма. Казалось бы, что чем выше место, тем раньше оно должно было заполниться погребениями, ведь речь идет об устье вади, которое в сезон дождей наполнялось водой. Однако это не так. Судя по всему, данная часть некрополя заполнилась как раз самой последней. Причиной могло быть наличие храмовых руин, которые в IX–XIII вв., когда средневековый некрополь на Коме II уже начал формироваться[5], еще, вероятно, виднелись над поверхностью холма в северной его части. Однако к XV–XVI вв. эти руины, видимо, почти полностью сравнялись с дневной поверхностью, что и позволило расширить некрополь на территорию основного мероитского храма. Судя по ориентации найденных здесь могил, данная часть холма использовалась преимущественно нехристианским населением устья Вади эль-Хавад, что в целом соответствует нашим представлениям об истории Судана в XV–XVII вв.: из 21 погребения, найденного на территории главного храма, лишь пять самых южных погребений (24%) были ориентированы на запад, девять погребений в

[5] Об этом свидетельствуют имеющиеся радиоуглеродные даты из средневековых погребений Абу Эртейлы: одна указывает на XII–XIII вв. [Fantusati, Kormysheva, Malykh, 2014, p. 88], другая — на IX–XI вв. (не опубликована).

центральной части храма были ориентированы на восток, пять были совершены в соответствии с мусульманской традицией (голова на юго-восток, лицо — в направлении Мекки), одно было ориентировано головой на юг и еще одно — на север. Приписывать средневековые суданские погребения к языческой или христианской традиции исходя исключительно из их ориентации (при обычном отсутствии погребального инвентаря) сегодня кажется не вполне надежно [Edwards, 1998, p. 208; Welsby, 2014, p. 193–195]. Однако ясно, что погребение № 30 было совершено в тот период суданской истории, когда население устья Вади эль-Хавад должно было быть гораздо разнороднее, чем сегодня, в том числе в религиозном отношении.

Пример погребения № 30 — лишь частный случай, показывающий как важно комплексно подходить к изучению любого многослойного археологического памятника. Он не только свидетельствует о сложном культурном ландшафте контактной зоны в устье Вади эль-Хавад на рубеже позднего Средневековья и раннего Нового времени, но и позволяет пролить свет на историю бытования конкретных мероитских руин спустя более тысячелетия после падения Мероитского царства.

Литература / References

Кормышева Э. Е., Малых С. Е., Фантусати Е. Археологическая экспедиция в Абу Эртейле (Судан). Сезоны 2009–2010 годов // *Исторические записки.* 2012. Вып. 14 (132). С. 369–390 [Kormysheva E. E., Malykh S. E., Fantusati E. Archaeological Expedition in Abu Erteila (Sudan). Seasons 2009–2010 // *Istoricheskie Zapiski* (*Historical notes*). 2012. 14 (132). Pp. 369–390 (in Russian)].

Кормышева Э. Е., Малых С. Е., Фантусати Е. Абу Эртейла: новый административный центр империи Мероэ (Северный Судан) // *Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность.* 2014. № 2. С. 121–141 [Kormysheva E. E., Malykh S. E., Fantusati E. Abu Erteila: The New Administrative Center of the Kingdom of Meroe (Northern Sudan) // *Vostok (Oriens). Afro-Aziatskie Obshchestva: Istoriya i Sovremennost'* (*Afro-Asian Societies: History and Modernity*). 2014. 2. Pp. 121–141 (in Russian)].

Лебедев М. А. Языческие погребальные традиции в средневековых погребениях в устье Вади Хавад // *Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность.* 2018. № 5. С. 103–112 [Lebedev M. A. Pagan burial traditions in medieval burials at the mouth of Wadi Hawad // *Vostok (Oriens). Afro-Aziatskie Obshchestva: Istoriya i Sovremennost'* (*Afro-Asian Societies: History and Modernity*). 2018. 5. Pp. 103–112 (in Russian)].

Лебедев М. А. История мероитских археологических комплексов устья Вади эль-Хавад (Судан) // *Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность.* 2019. № 2. С. 6–33 [Lebedev M. A. History of Meroitic archaeological complexes of the mouth of the Wadi el-Hawad (Sudan) // *Vostok (Oriens). Afro-Aziatskie Obshchestva: Istoriya i Sovremennost'* (*Afro-Asian Societies: History and Modernity*). 2019. 2. Pp. 6–33 (in Russian)].

Лебедев М. А., Трошина А. А. Опыт применения спорово-пыльцевого анализа при исследовании мероитского храмового комплекса 1–3 вв. н. э. (Абу Эртейла, Судан) // Коробов Д. С., Борисов А. В., Удальцов С. Н. (ред.). *Материалы Междисциплинарной научной конференции с международным участием «Археология и естественные науки в изучении культурного слоя объектов археологического наследия».* М., 2018. С. 97–105 [Lebedev M. A., Troshina A. A. The Experience of Using Spore-Pollen Analysis in the Study of the Meroitic Temple Complex of the 1–3rd Centuries A. D. (Abu Erteila, Sudan) // Korobov D. S., Borisov A. V., Udal'tsov S. N. (eds.). *Materials of the Interdisciplinary International Scientific Conference*

"Archeology and Natural Sciences in the Study of the Cultural Layer of Objects of the Archaeological Heritage". Moscow, 2018. Pp. 97–105 (in Russian)].

Малых С. Е. Знаки на мероитской керамике из Абу Эртейлы: проблема интерпретации // *Эпиграфика Востока*. 2016. Вып. 32. С. 143–165 [Malykh S. E. Marks on Meroitic pottery from Abu Erteila: The Problem of Interpretation // *Epigrafika Vostoka* (*Epigraphic of the Orient*). 2016. 32. Pp. 143–165 (in Russian)].

Малых С. Е. Позднемероитская керамика Абу Эртейлы: проблема существования локальных гончарных центров в округе Мероэ // *Восток (Oriens). Афро-азиатские общества: история и современность*. 2017. № 5. С. 26–36 [Malykh S. E. Late Meroitic Pottery of Abu Erteila: The Problem of the Existence of Local Ceramic Centers in Meroe Region // *Vostok (Oriens). Afro-Aziatskie Obshchestva: Istoriya i Sovremennost'* (*Afro-Asian Societies: History and Modernity*). 2017. 5. Pp. 26–36 (in Russian)].

Baud M. Trois saisons à Mouweis: premier bilan archéologique // Zach M. H. (ed.). *The Kushite World. Proceedings of the 11th International Conference for Meroitic Studies. Vienna, 1-4 September 2008*. Vienna, 2015. Pp. 97–112.

Borcowski Z., Paner H. The Awlib Temple Complex: Report on the 2001 and 2003 Excavation Seasons // *Gdansk Archaeological Museum African Reports*. 2005. 3. Pp. 47–60.

Boulos L. *Medicinal Plants of North Africa*. Algonac, 1983.

Duke J. A. *Duke's handbook of medicinal plants of the Bible*. New York, 2008.

Edwards D. N. *Gabati. A Meroitic, post-Meroitic and Medieval Cemetery in Central Sudan*. Vol. I. London, 1998.

Edwards D. N. *The Nubian Past. An Archaeology of the Sudan*. London, 2004.

Fantusati E., Kormysheva E., Malykh S. Abu Erteila. Preliminary Results of the Italian-Russian Archaeological Mission excavations. Seasons 2009–2010 // *Beitrage zur Sudanforschungen*. Vienna, 2012. 11. Pp. 21–59.

Fantusati E., Kormysheva E., Malykh S. Abu Erteila — An Archaeological Site in the Butana Region // Lohwasser A., Wolf P. (eds.). *Der antike Sudan. Ein Forscherleben zwischen den Welten Zum 80. Geburtstag von Steffen Wenig. Mitteilungen der Sudanarchaologischen Gesellschaft zu Berlin e.V.* Berlin, 2014. Pp. 65–94.

Germer R. *Flora des pharaonischen Ägypten*. Mainz am Rhein, 1985.

Lebedev M., Reshetova I. Cutting Graves in Ancient Ruins. The Medieval Cemetery at Abu Erteila (Seasons 2012–2015) // *Beiträge zur Sudanforschung*. 2017. 12. Pp. 165–192.

Loimeier R. *Muslim Societies in Africa: A Historical Anthropology*. Bloomington, 2013.

Malykh S. E. Ceramic libation basins from the Meroitic temple in Abu Erteila // *Der antike Sudan. Mitteilungen der Sudanarchäologischen Gesellschaft zu Berlin e.V.* 2018. 29. Pp. 59–64.

Muhsin Khan M. *The Translation of the Meanings of Sahîh Al-Bukhâri*. Vol. 2. Riyadh, 1997.

Peacock A. C. S. The Ottomans and the Funj Sultanate in the Sixteenth and Seventeenth Centuries // *Bulletin of School of Oriental and African Studies*. 2012. 75 (1). Pp. 87–111.

Spaulding J. The Fate of Alodia // *Meroitic Newsletter*. 1975. 15. Pp. 12–30.

Török L. *Meroe City, an Ancient African Capital. John Garstang's Excavations in the Sudan. With Contributions by Inge Hofmann and Istvan Nagy*. Part I: *Text*. London, 1997.

Welsby D. A. The Kingdom of Alwa // Anderson J. R., Welsby D. A. *The Fourth Cataract and Beyond. Proceedings of the 12th International Conference for Nubian Studies*. Leuven, Paris, Walpole, 2014. Pp. 183–199.

Wolf S., Wolf P., Onasch H.-U., Hof C., Nowotnick U. Meroë und Hamadab — Stadtstrukturen und Lebensformen im afrikanischen Reich von Kush. Die Arbeiten der Kampagnen 2010 // *Archäologischer Anzeiger*. 2011. 2. S. 213–244.

ПЕРВОЕ ПОДНОШЕНИЕ БУДДЕ: БЕДНАЯ ТРАПЕЗА И БОГАТСТВО СМЫСЛОВ. ЧАСТЬ I

Н. В. Александрова, М. А. Русанов*

Рассматриваемый в статье агиографический сюжет о двух купцах, ставших первыми буддийскими донаторами, позволяет поставить целый ряд вопросов, касающихся формирования представлений о роли мирян в общине. При обращении к источникам на пали, санскрите и китайском языке выявляются различные версии предания. Их сопоставление дает возможность реконструировать историю развития сюжета, который для проведения сравнительного анализа был разделен на отдельные эпизоды. В работе предпринята попытка свести воедино все варианты каждого эпизода и оценить его смысловое наполнение.

Ключевые слова: буддизм, буддийская агиография, буддийская община, литература винаи, культ деревьев.

THE FIRST OFFERING TO BUDDHA: A POOR MEAL, BUT A WEALTH OF MEANINGS. PART I

Natalia V. Aleksandrova, Maxim A. Rusanov

The hagiographic story of two merchants who became the first Buddhist donors raises a number of questions concerning the formation of ideas about the role of laity in the community. When referring to sources in Pāli, Sanskrit and Chinese, different versions of the legend are revealed, and their comparison makes it possible to reconstruct the evolution of the legend—to do this, the authors divide the story into separate episodes and conduct comparative analysis. The paper attempts to bring together all the variants of each episode and uncover a variety of related meanings.

Keywords: Buddhism, Buddhist hagiography, Buddhist community, *Vinaya* literature, tree worship.

Предание о Будде, известное нам из ряда древнеиндийских агиографических нарративов (или их китайских переводов), относящихся к разным жанрам (сутты, виная, комментарии к канону,

* Наталия Владимировна АЛЕКСАНДРОВА, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН; старший научный сотрудник Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва; surnevo@mail.ru

Natalia V. ALEKSANDROVA, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS; Senior Research Fellow, Institute of Oriental and Classical Studies, National Research University – Higher School of Economics, Moscow; surnevo@mail.ru

Максим Альбертович РУСАНОВ, кандидат филологических наук, профессор Института классического Востока и античности Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», Москва; marusanov@yandex.ru

Maxim A. RUSANOV, PhD (Philology), Professor, Institute of Oriental and Classical Studies, National Research University – Higher School of Economics, Moscow; marusanov@yandex.ru

эпическая поэзия), структурировано в рамках буддийской традиции в виде канонических списков, в которых выделены узловые эпизоды жития, служащие сюжетным воплощением основных положений доктрины. Краткий вариант такого списка вложен в уста самого Будды и включает четыре главных события его земной жизни: рождение, достижение просветления, первую проповедь и паринирвану [Mahāparinirvāṇasūtra, 1951, p. 388]. Этот список был дополнен перечнем четырех важнейших чудес, совершенных Татхагатой: чудо в Шравасти, схождение с неба Траястримша, покорение слона Налагири и подношение меда обезьянами. Существуют и более пространные перечисления житийных эпизодов. В то же время предание содержит сюжеты, которые, хотя и не получили статуса главнейших деяний Будды, несут, тем не менее, большую смысловую нагрузку, закладывая принципы, лежащие в основе жизни буддийской общины.

Один из таких сюжетов — первое подношение пищи, которое Будда получил после достижения просветления. Этот важный для буддийской агиографии рассказ излагается во многих памятниках, однако, как обычно бывает в таких случаях, детали повествования варьируются. Абсолютная и относительная датировка этих вариантов вызывает затруднения, но достаточно ранней версией можно считать фрагмент из палийской Винаи. Согласно этому тексту, после достижения просветления Будда не сразу покинул безлюдные места в окрестностях Гайи, где ему открылся путь к освобождению. Он провел некоторое время в медитациях, перемещаясь от одного священного дерева к другому. После длительного воздержания он нуждался в пище, чтобы восстановить свои силы. Боги обратились к следовавшим через эти места купцам-караванщикам Тапуссе и Бхаллике (санскритский вариант их имен — Trapuṣa и Bhallika), предложив им совершить подношение еды подвижнику, достигшему просветления. В конце этой истории два купца объявляются первыми буддистами-мирянами (upāsaka).

«И вот, когда прошел седьмой день, Бхагаван поднялся из той медитации, и перешел от [дерева] Мучалинда к [дереву] Раджаятана. И перейдя под [дерево] Раджаятана, скрестив ноги, сидел семь дней, испытывая блаженство освобождения. В то время купцы Тапусса и Бхаллика из Уккалы (Орисса?) пришли по дороге в ту местность. Тогда божество, состоящее в кровном родстве (ñātisālohitā devatā) с купцами Тапуссой и Бхалликой, сказало купцам Тапуссе и Бхаллике: "Вот, почтенные, Бхагаван, только что достигший просветления (paṭhamābhisambuddho), пребывает под [деревом] Раджаятана. Пойдите к Бхагавану и почтите его ячменной мукой (mantha) и медовыми шариками (madhupiṇḍikā). Это послужит вам для долгого блага и счастья". Тогда купцы Тапусса и Бхаллика, взяв ячменную муку и медовые шарики, подошли к Бхагавану. И подойдя, поприветствовали Бхагавана и встали в стороне. Встав в стороне, купцы Трапуша и Бхаллика сказали Бхагавану так: "О, господин, пусть Бхагаван примет ячменную муку и медовые шарики, что послужит нам для долгого блага и счастья". Тогда Бхагаван подумал: "Татхагаты не принимают [еду] в руки (na kho tathāgatā hatthesu paṭigganhanti). Во что же мне принять ячменную муку и медовые шарики?" Тогда четыре Великих Правителя (mahārājāno), умом поняв мысли в уме Бхагавана, с четырех сторон света принесли четыре каменные чаши, [сказав]: "Господин, пусть Бхагаван в это примет ячменную муку и медовые шарики". Бхагаван принял новые каменные чаши и ячменную муку с медовыми шариками и, приняв, съел. Тогда купцы Тапусса и

Бхаллика, увидев, что Бхагаван удалил руки от чаши, поклонились Бхагавану головой в ноги и сказали Бхагавану так: “Господин, мы прибегаем как к прибежищу к Бхагавану и к дхарме, пусть Бхагаван считает нас упасаками (upāsaka) с этого дня и до конца жизни прибегшими к защите”. И они были первыми упасаками в мире, произнесшими двойную формулу»[1].

Далее мы предпримем сравнение разных вариантов этого сюжета, поскольку выявление постоянных и переменных элементов повествования помогает понять смысловое наполнение эпизода. Для этого удобно разделить рассказ на значимые элементы.

Прежде всего, существенным представляется сам зачин этой истории: купцы узнают, что они могут обрести «благо», если совершат подношение подвижнику, достигшему просветления.

В палийской Винае не указывается, какого рода божество обратилось к торговцам, а его действия мотивируются родством, некогда существовавшим между ним и купцами. Схожая ситуация в более развернутом виде представлена в Винае махишасаков, сохранившейся в китайском переводе (V в. н. э.):

«В то время [поблизости] были пятьсот торговцев, которые ехали на пятистах повозках. Среди них были два старших — одного звали *Ливэй* (離謂)[2], а другого *Боли* (波利 Bhallika). У тех двух человек прежде был благой друг (善知識 kalyāṇamitra, или jñāti “родственник”), который умер и стал благим духом, постоянно следовавшим за ними. Он подумал так: “Будда только что достиг просветления, но ему еще не совершали подношения пищи. Я сейчас сделаю так, чтобы эти двое накормили Будду, тогда они надолго получат счастье”. Из-за могущества этого духа все запряженные в повозки быки остановились. Люди перепугались и стали повсюду искать духа. И тот дух из воздуха сказал: “Не бойтесь, не бойтесь! Будда, Почитаемый в Мире, только что достиг великого просветления. Сидя в покое, он провел семь дней, затем поднялся из медитации, пошел и сел под тем деревом. Ему еще не совершали подношения пищи. Совершите ему подношение жареным зерном и медом, и надолго обретете счастье”»[3].

Такое же божество-родственник фигурирует в «Сангхабхедавасту» [Saṅghabhedavastu, 1977, p. 122–126]. Согласно «Махавасту», в родстве с купцами состояла целая группа божеств [Mahāvastu Avadāna, 2004, p. 181–186].

В Винае дхармагуптаков, также известной благодаря китайскому переводу (V в. н. э.), сверхъестественный помощник отнесен к конкретному разряду божеств:

«И вот Почитаемый в Мире, когда прошло семь дней, встал из медитации. В течение семи дней у него не было пищи. В то время были два брата-торговца. Одного звали Гуа (瓜), второго — Юболи (優波離)[4]. Они вели [караван] из пятисот повозок с ценными товарами и проезжали недалеко от дерева бодхи (菩提樹). Тогда дух дерева

---

[1] Vinaya, Mahāvagga, I, 4 // *Pāli Tipiṭaka*. URL: https://tipitaka.org/romn/ (дата обращения 01.03.2019).

[2] Обычно имя Трапуша передается китайскими переводчиками как 提謂 Тивэй.

[3] 彌沙塞部和醯五分律, 宋罽賓三藏佛陀什共竺道生等譯. T1421, 22.0103a11–15 // *The SAT Daizōkyō Text Database*. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ (дата обращения 01.03.2019).

[4] Имя trapuṣa буквально означает «разновидность огурца», китайский переводчик использовал иероглиф 瓜 «тыква». Сложнее понять, почему для Бхаллики вместо обычной транскрипции 波離 Боли здесь использовано 優波離 Юболи.

глубоко уверовал в Будду. Прежде он был родственником (知識 jñāti) этих двух торговцев и [теперь] захотел помочь им обрести спасение. Он сразу же явился торговцам и сказал: "Вы разве не знаете, что Будда Щакьямуни (釋迦文), Татхагата (如來), правильно просветленный (等正覺), постиг все дхармы. В течение семи дней у него не было пищи. Вы можете совершить подношение Татхагате медом и жареным зерном. Это надолго послужит для вашей пользы, покоя и радости". Те два брата, выслушав речь духа дерева, обрадовались»[5].

В ранней китайской версии «Лалитавистары» (перевод Фа-ху, IV в. н. э.), махаянской сутры, целиком посвященной жизнеописанию Будды, божественное вмешательство осуществляется более сложным путем.

«В то время Трапуша, Бхаллика (提謂波利) и еще пятьсот торговцев объединились, [чтобы идти караваном (?)]. Тогда дерево — с цветами, плодами и густой листвой – произнесло голосом Будды: "Семь дней [я] был неподвижен и безмятежен". В то время был бог из мира Брахмы, которого звали *Шигань* (識乾 Śikhaṇḍin). Он жил на небе Брахмы. И он увидел, что Будда, только что достигший просветления, сидя в течение семи дней, так и не получил подношения пищи. [Он подумал]: "Я найду людей, чтобы повелеть им поднести пищу Будде". И он сделал так, что пятьсот торговцев остановились и не двигались дальше. *Шигань* в прежнем рождении был родственником (知識 jñāti) пяти сотен торговцев. Ради [их] спасения он сделал так, [что они остановились]. Трапуша и Бхаллика испугались и стали обсуждать [происшедшее] со своими людьми. Божество тогда произнесло восхваляющую гатху:

1. Татхагата достиг просветления будды, полностью осуществил то, чего желал. Если вы преподнесете [ему] пищу, то он повернет Колесо Дхармы.

Тогда пятьсот торговцев пришли к духу дерева (樹神). Брахма (梵) сделал так, что из дерева явился сияющий образ, который произнес отчетливо: "В нынешнем мире есть Будда, и он пребывает в стране Уру[вильве] (拘留), на берегу реки Найранджаны (尼連禪). И он еще не получал пищи. Вы же, обладая благоприятным прошлым, должны возыметь благое намерение, и непременно обретете великую заслугу". Торговцы, услышав имя Будды, весьма обрадовались и сказали: "Будда, несомненно, исключительный великий святой, почитаемый богами, необыкновенное существо"»[6].

Этот путаный и местами труднопереводимый рассказ, возможно, свидетельствует о недостаточно ясном понимании индийского текста. Тем не менее можно убедиться, что здесь взаимодействуют несколько божественных помощников. Родственником торговцев (причем всех пятисот) объявляется некое небесное божество *Шигань*. Дух дерева также принимает участие в событиях, но вводится в повествование довольно странным образом. Так, в начале рассказа дерево говорит «голосом Будды». Затем торговцы приходят к «духу дерева», но обращается к ним «сияющий образ», вызванный Брахмой.

---

[5] 四分律, 姚秦罽賓三藏佛陀耶舍共竺佛念等譯. T1428, 22.0781c13–23 // *The SAT Daizōkyō Text Database*. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ (дата обращения 01.03.2019).

[6] 佛說普曜經, 西晉月氏三藏竺法護譯. T0186, 03.0526b14–28 // *The SAT Daizōkyō Text Database*. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ (дата обращения 01.03.2019).

Такая версия сюжета, представленная в переводе Фа-ху, перекликается со стихотворным вариантом рассказа из санскритской «Лалитавистары». Большинство глав этой сутры завершается стихотворным «пересказом» их содержания. Нередко стихотворный рассказ имеет расхождения с прозаическим. Однако в главе XXIV, посвященной Трапуше и Бхаллике, стихи вместо пересказа предшествующего прозаического текста дают другой вариант агиографического предания.

Повозки торговцев вязнут в земле под воздействием «духовного пыла» (tejas) Будды, вооруженные караванщики осматривают близлежащий лес и обнаруживают «Победителя, чье лицо — словно осенняя луна, а сам он подобен солнцу в ясном небе». Божество, явившееся в воздухе, возвещает (nabhastalād devata vāca bhāṣate) купцам, что перед ними Будда, который ничего не ел и не пил в течение семи дней, и, если они хотят избавиться от пороков (kleśa), им надлежит поднести ему пищу.

Неожиданно выясняется, что неподалеку расположена деревня, возле которой пасется стадо коров, принадлежащее Бхаллике и Трапуше. Взволнованные пастухи сообщают купцам о чуде: коровы во время дойки вместо молока дали чистое масло (sarpimaṇḍa). Местные жители не знали, считать ли это благим или дурным знаком. Брахманы, «жадные по природе», заявили: «Это не благое для брахманов. Следует совершить великое жертвоприношение» (amaṅgalyam etad brāhmaṇānāṃ. mahāyajño yaṣṭavyaḥ). Однако в дело вмешивается божественная сила. Брахман по имени Шикхандин (*Шигань* из перевода Фа-ху), в прошлой жизни бывший родственником Трапуши и Бхаллики, а ныне пребывающий среди богов мира Брахмы, спускается с небес и объясняет, что чудесная пища предназначена Татхагате.

Существуют и варианты рассказа, в которых действует только дух дерева, и он не является родственником купцов. Такую версию мы встречаем в «В сутре о благом явлении царевича», сохранившейся в переводе Чжи-цяня (III в. н. э.):

«Будда пребывал в медитации в течение семи дней, не двигаясь и не шевелясь. А дух дерева подумал о Будде: "Он только что обрел просветление, и скоро будет уже семь дней, как он не получал подношения пищи. Я поищу людей и прикажу им накормить Будду". Как раз в то время пятьсот торговцев шли со стороны гор, и у них все быки, запряженные в телеги, попадали и не двигались. Среди них были два человека, один по имени Трапуша, другой по имени Бхаллика. Испугавшись, они вместе с другими людьми отправились к духу дерева просить об удаче (福 puṇya). Дух явился в сияющем облике и сказал: "Ныне в мире появился Будда. Он пребывает в этой стране *Юло* (優留 Uruvilvā), на берегу реки Найранджаны (尼連禪), и он еще не получал приношения пищи. Вы же, имея достойное прошлое, должны обрести благое намерение, и непременно получите великую заслугу". Торговцы, услышав имя Будды, обрадовались и говорят: "Будда, несомненно, исключительный великий святой, почитаемый богами, необыкновенное существо"»[7].

С изменением характеристики божества изменилась и мотивировка его действий. Если в предыдущих вариантах сюжета божество стремилось оказать услугу своим «родственникам», то в сутре, переведенной Чжи-цянем, он руководствуется заботой о Будде, который сидит под его деревом, т. е. пребывает в его владениях.

---

[7] 佛說太子瑞應本起經, 吳月支優婆塞支謙譯. T0185, 03.0479a19–27 // *The SAT Daizōkyō Text Database*. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ (дата обращения 01.03.2019).

В пространном прозаическом рассказе из санскритской «Лалитавистары» [Lalitavistara, 1987, p. 316–326] также не сообщается о родственных связях божества с торговцами, при этом мотивы его действий никак не формулируются.

Согласно этой сутре, седьмую неделю после просветления Будда проводит под священным деревом, именуемым Тараяна (Tārayāṇa). В это время неподалеку проходит караван торговцев во главе с братьями Трапушей и Бхалликой. Они ведут с собой двух быков, способных предчувствовать угрозу. Этих необыкновенных животных звали Суджата (Sujāta) и Кирти (Kīrti), их нельзя было понукать кнутом, ими правили с помощью пучка лотосов или цветочной гирлянды. Богиня, обитающая в роще, сделала так, что караван не мог двигаться дальше. «Все части повозок сломались и порвались, колеса по ступицу увязли в земле». Быки тоже не двигались вперед, несмотря на размахивания лотосами и гирляндами. Купцы были напуганы, но верховые дозорные не обнаружили никакой угрозы. Тогда богиня явилась купцам воочию и сказала: «Не бойтесь». После этого чудесные быки привели караван к месту, где восседал Татхагата.

Эпизод с быками, напоминающий волшебную сказку, представлен не только в «Лалитавистаре», но и в «Махавасту». Здесь говорится, что во главе купеческого каравана шествовали два «приносящих счастье» (maṅgalīya) быка, которых звали Суджата и Киртика. Если торговцам в их путешествиях угрожала опасность в виде диких зверей, враждебных божеств или разбойников, быки останавливались и отказывались идти дальше.

Мотив остановки в пути из-за животного, отказывающего идти вперед, широко представлен в мировой агиографии. В качестве аналогий, которые сразу же приходят на ум, можно упомянуть библейский сюжет об ослице Валаама, которая увидела перед собой ангела с мечом, преградившего дорогу (Числа, гл. 22), а также коня Андрея Боголюбского, остановленного Богородицей. В индийском варианте роль существа, способного незримо повлиять на животных, играет «богиня рощи» — древесное божество.

Сюжет о духе дерева сближает историю Трапуши и Бхаллики с преданием о деревенской женщине, совершившей подношение пищи Бодхисаттве до его просветления[8]. В ранних версиях («Лалитавистара» Фа-ху, «Ниданакатха») — она идет совершать подношение пищи, предназначая ее божеству дерева и не осознавая, что перед ней будущий Будда. В текстах, переведенных Чжи-цянем и Фа-ху, говорится, что и купцы тоже идут к духу дерева. В основе этого агиографического эпизода просматривается простая схема: караванщики хотят совершить подношение священному дереву, которое находится возле их дороги, но дух дерева переадресует адептов к Будде, т. е. здесь работает та же модель передачи сакральной функции, что и в сюжете с деревенской женщиной.

Таким образом, в двух эпизодах, обрамляющих событие просветления, мы встречаем два варианта подношения божеству дерева (территориальному божеству) — дарение от местных жителей и дарение от проходящих мимо чужаков. Именно так совершалось почитание сакральных мест. В связи с этим можно вспомнить, например, строфу из описания поездки царя Дилипы вместе с супругой из «Рагхуванши» Калидасы (I.45): «Получая свежее масло, они оба спрашивали у приходивших [к ним] стариков из

[8] Подробный разбор этого эпизода см.: [Александрова, Русанов 2012]. Также см.: [Александрова, 2018].

пастушеских селений имена лесных деревьев, стоявших при дороге» [Kālidāsa, 1886, p. 13].

Этот краткий текст, составляющий всего одну шлоку, содержит целый ряд интересных деталей. Деревьям, к которым проявляет интерес царская чета, даются две характеристики: во-первых, это «лесные» (vanya) и, стало быть, не посаженные людьми деревья, а во-вторых, они названы «придорожными» (mārgaśākhin). Супруги спрашивают «имена» (nāmadheyāni) таких деревьев — речь, разумеется, идет не о породах, а об именах собственных. Старики, хранящие знания об этих сакральных растениях, приходят из «пастушеских селений» (ghoṣa), т. е. мест, вероятно, более удаленных от города и более связанных с лесом, чем обычная «земледельческая деревня» (kṛṣigrāma). Несомненно, смысл строфы сводится к сообщению о том, что царь и царица совершают почитание священных деревьев, встречающихся на их пути. Эта подробность в рассказе о путешествии в ашраму Васиштхи получает дополнительное значение, если учесть, что супруги решили посетить великого подвижника, потому что у них нет детей, а почитание деревьев в Индии всегда было связано с желанием обрести потомство. Скорее всего, «свежее масло» (haiyaṃgavīna), которое царь получает от пастухов, предназначено именно для таких подношений деревьям.

Не случайно деревья, под которыми Будда проводит время после просветления, имеют собственные имена. Эти имена, так же, как и те, о которых спрашивал стариков царь Дилипа, принадлежат на самом деле духам, обитающим в дереве и наделенным властью над окружающей его территорией.

Обобщая весь изложенный выше материал, отметим, что во всех вариантах рассказа о Трапуше и Бхаллике караванщики не просто приходят к Будде, недавно появившемуся в мире, они приходят к дереву, обычно имеющему особое название. Дерево в любом случае является главным обозначением места действия, центром пространства, в котором разворачивается история подношения пищи купцами. В версии Фа-ху дерево даже превращается в действующее лицо, поскольку оно объявляет о том, что Будда еще не получал пищи. Но более органичным для индийской традиции выглядит сюжет, где действует не само дерево, а некое древесное божество — именно оно побуждает людей совершить подношение. Наиболее вероятный путь развития этого персонажа выглядит так: (1) дух дерева (Чжи-цянь, Фа-ху, проза санскритской «Лалитавистара») — (2) дух дерева, являющийся родственником торговцев (Виная дхармагуптаков), — (3) божество-родственник торговцев (палийская Виная, Виная махишасаков, Махавасту, Сангхабхедавасту, стихи санскритской «Лалитавистары»). По-видимому, за этой эволюцией стоит каузализация первоначального мотива божественной помощи: действия божества получают объяснения через его родственные связи. При этом меняется мотивация его поступка — место заботы о Будде занимает забота о благе караванщиков. Иными словами, в более поздних вариантах сюжета не Будда нуждается в пище, а купцы — в обретении заслуги.

Переходя от зачина рассказа о Трапуше и Бхаллике к дальнейшему развитию сюжета, мы должны обратиться к главной сцене — подношению купцов. Какую именно пищу купцы предлагают Будде?

В разных уже упомянутых нами текстах названия предлагаемого торговцами блюда несколько варьируется: в палийской Винае и «Ниданакатхе» — это mantha («ячменная мука») и madhupiṇḍika («медовые шарики»), в «Сангхабхедавасту» — madhu

(«мед») и mantha («ячменная мука»), в «Махавасту» — madhusarpisaṃyuktaṃ tarpaṇaṃ («кушанье с медом и топленым маслом»), в прозаической версии из санскритской «Лалитавистары» — madhutarpaṇa («медовое кушанье»), а также некое блюдо, именуемое ikṣulikhitakā, что, вероятно, означает «очищенный сахарный тростник» [Edgerton, 1998, p. 462]. Стихотворная версия из той же сутры дает свой, особый вариант подношения: караванщики, собрав надой с тысячи коров, сняли сверху лучшую часть (ojas), с благоговением приготовили пищу (bhojana) и вместе с медом (madhu) поднесли ее Просветленному. Все китайские переводы рассматриваемых нами памятников обозначают подношение Трапуши и Бхаллики двумя иероглифами — 麨蜜 «мука из жареного зерна и мед», где 麨 соответствует санскритскому mantha [Hirakawa, 1997, p. 1298], а 蜜 — madhu.

Нельзя не заметить, что во всех вариантах подношения неизменно присутствует мед. Использованное в некоторых версиях слово tarpaṇa «насыщение, пища, блюдо» может означать разные вещи, хотя преимущественно оно употребляется в ритуальных контекстах (devatarpaṇa «насыщение богов», pitṛtarpaṇa «насыщение предков»). Более конкретным обозначением пищевого продукта служит слово mantha «ячменная мука», видимо, фигурировавшее во всех ранних текстах, с которыми работали китайские переводчики.

Наличие в палийских источниках, а также в «Сангхабхедавасту» слов madhu и mantha, подкрепленное китайским материалом, позволяет предположить, что пища, которую, согласно первоначальной версии предания, купцы предложили Татхагате, представляла собой вариант блюда, известного в Индии под названием madhumantha. Это название встречается в брахманических текстах, посвященных жертвоприношению [Ranade, 2006, p. 256]. Согласно «Латьяяна-шраутасутре», во время ритуала агништомы (жертвоприношения сомы), удгатар — жрец, поющий строфы Самаведы — в ходе подготовительных обрядов вкушал блюдо, называемое madhumantha, произнося при этом: raso ’si vānaspatyo rasaṃ mayi dhehi «ты — сок деревьев, помести сок в меня!»[9]

В этой мантре удгатар обращается к блюду madhumantha, именуя его «соком деревьев». Слово rasa обозначает «сок», а также «сущность», «лучшую часть», «внутреннюю силу» чего-либо. Употребляемое здесь слово vānaspatya (букв. «относящийся к дереву, древесный») — прилагательное от vanaspati «дерево» (букв. «владыка леса»). Таким образом, жрец, поедая madhumantha, желал обрести «силу» деревьев. Вероятно, связь этого блюда с деревьями в сознании ритуалиста обеспечивается присутствием в нем меда. В Индии цветущие растения — это, прежде всего, деревья, и пчелы собирают нектар не с трав, а с цветов на ветвях деревьев. Также и соты с диким медом добывают в дуплах деревьев. Иными словами, мед в индийской реальности — это продукт, связанный с деревьями и лесом.

Итак, отмеченное выше присутствие меда во всех вариантах подношения в нашем сюжете, по-видимому, не случайно. Поскольку совершаемый купцами дар явно представляет собой преображение жертвоприношения дереву (духу дерева) в подаяние Будде, то именно madhumantha в качестве «сока деревьев» наиболее соответствует данной обрядовой ситуации.

[9] [Lāṭyāyana-śrautasūtra, 1998, p. 19 (I.2.7)]. См. также: [Śrautakośa, 1973, p. 310].

Мы рассмотрели лишь два элемента рассказа о двух странствующих торговцах, которые в буддийском предании выступают в качестве первых донаторов, предложивших Будде пищу сразу после его просветления. Эти начальные эпизоды — приход к месту, где пребывает подвижник, и просьба о принятии подношения — объединены общими ассоциациями с культом деревьев и обрядами поклонения локальным божествам. Последующее развитие событий легенды привносит новые смыслы, которые мы постараемся раскрыть в завершающей части нашей работы, которая будет опубликована в следующем номере журнала.

Литература / References

Александрова Н. В. Сакральная топография Бодх-гаи и текстовая традиция // *Вестник Института востоковедения РАН*. 2018. № 5. С. 38–47 [Aleksandrova N. V. The Sacred Topography of Bodh-Gaya and Buddhist Narration // *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* (*Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*). 2018. 1. Pp. 38–47 (in Russian)].

Александрова Н. В., Русанов М. А. Бодхисаттва на берегу Найранджаны: история развития сюжета // *Indologica. Сборник статей памяти Т. Я. Елизаренковой*. Кн. 2. *Orientalia et Classica. Труды Института восточных культур и античности*. Вып. XL. М., 2012. С. 21–62 [Aleksandrova N. V., Rusanov M. A. Bodhisattva on the Bank of Nairanjana: the Story of the Development of the Plot // *Indologica. Collected Articles in Memory of T. Ya. Elizarenkova*. T. 2. *Orientalia et Classica. Proceedings of the Institute of Oriental Cultures and Antiquity*. Vol. XL. Moscow, 2012. Pp. 21–62 (in Russian)].

Edgerton F. *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*. Vol. II. Delhi, 1998.

Hirakawa A. *Buddhist Chinese-Sanskrit Dictionary*. Tokyo, 1997.

Kālidāsa. *The Raghuvamśa of Kālidāsa with the Commentary (the Sañjīvinī) of Mallinātha*. Ed. by Kāshīnātha Pāṇḍuranga Paraba. Bombey, 1886.

Lalitavistara. First edition ed. by P.L. Vaidya, second edition ed. by Shridhar Tripathi. *Buddhist Sanskrit Texts*. No.1. Darbhanga, 1987.

Lātyāyana-śrautasūtra. Critically edited and translated by H.G. Ranade. Vol. I. Delhi, 1998.

Mahāparinirvāṇasūtra. Ernst Waldschmidt. *Das Mahāparinirvāṇasūtra*. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Übersetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Auf Grund der Turfan-Handschriften herausgegeben und bearbeitet. T. III. Berlin, 1951.

Mahāvastu Avadāna. Ed. by Dr. S. Bagchi. Vol. III. Darbhanga, 2004.

Ranade H. G. *Illustrated Dictionary of Vedic Rituals*. New Delhi, 2006.

Saṅghabhedavastu. The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu. Part I. Ed. by Raniero Gnoli. Serie Orientale Roma. Vol. XLIX,1. Roma, 1977.

Śrautakośa. English Section. By R.N. Dandekar. Vol. II.1. Poona, 1973.

Электронные ресурсы / Electronic sources

The SAT Daizōkyō Text Database. URL: http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT/ (дата обращения 01.03.2019).

Pāli Tipiṭaka. URL: https://tipitaka.org/romn/ (дата обращения 01.03.2019).

ИМПЕРАТРИЦА КОМЁ И ЕЕ ПОСМЕРТНЫЙ КУЛЬТ В ХРАМЕ ХОККЭДЗИ

 Е. С. Лепехова[*]

В статье рассматривается посмертный культ японской императрицы Комё в монастыре Хоккэдзи в IX–XIII вв., на примере которого можно проследить закономерности в развитии и использовании посмертного культа императрицы Комё в этот период. Хоккэдзи принадлежал к системе государственных храмов *кокубундзи*, созданных в VIII в. императором Сёму, и официально причислялся к разряду *кокубуннидзи* — храмов для монахинь. Основание Хоккэдзи супругой императора Сёму императрицей Комё косвенно подтверждает гипотезу о том, что она могла быть причастна к созданию системы *кокубундзи*, подобно тому как в Китае императрица У-хоу создала систему храмов *даюньсы*. Хотя многие храмы *кокубундзи* после переноса столицы в Хэйан лишились государственного финансирования и были заброшены, Хоккэдзи оставался действующим храмом и привлекал паломников. Сохранению его популярности среди столичной аристократии в период Хэйан способствовало создание в монастыре посмертного культа императрицы Комё, в котором особую роль играла созданная ею купальня и статуя Каннон (Авалокитешвары), считавшиеся чудотворными. В период Камакура, когда монастырь пребывал в состоянии упадка после разрушительных войн конца XII в., его вовлеченность в движение Эйдзона по восстановлению традиций *винаи* способствовала развитию культа Комё на новом уровне. Теперь императрица представала как божество-покровитель монастыря, соединявшего в себе одновременно буддийские и синтоистские черты.

Ключевые слова: Хоккэдзи, Комё, *кокубундзи,* Хэйан, Камакура, Эйдзон, виная, Каннон (Авалокитешвара).

THE POSTHUMOUS CULT OF EMPRESS KOMYO IN THE HOKKEJI MONASTERY

Elena S. Lepekhova

The study describes the posthumous cult of the Japanese Empress Komyo in Hokkeji monastery during the 9th–13th centuries. The history of this monastery during this period shows regularities in the development of the posthumous cult of the Empress. Hokkeji belonged to the state system of *kokubunji* temples, created in the 8th c. by the Emperor Shomu, and was officially assigned to the category of *kokubunniji* temples for nuns. The foundation of Hokkeji by Empress Komyo, a consort of Emperor Shomu, indirectly confirms the hypothesis that she could have been involved in the creation of the *kokubunji* system, just as in China Empress Wu-hou had created a system of Buddhist temples *dayunshi*. Although after the transfer of the capital from Nara to Heian many of the *kokubunji* temples lost government funding and were abandoned, Hokkeji, despite financial constraints, continued its activity and even attracted pilgrims. In many ways, the creation of the posthumous cult of the Empress Komyo in the monastery contributed to the preservation of its popularity among

[*] Елена Сергеевна ЛЕПЕХОВА, доктор философских наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; lenalepekhova@yandex.ru

Elena S. LEPEKHOVA, DSc (Philosophy), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; lenalepekhova@yandex.ru

the capital's aristocracy during the Heian period, in which a special role was played by the bath and the statue of Kannon (Avalokiteshwara), created by the Empress and considered to be miraculous. During the Kamakura period, when the monastery was in decline after the devastating wars of the end of the 12th century, its involvement in the movement of Eizon to restore the traditions of the Vinaya contributed to the development of the cult of Komyo at a new level. In this way she appeared as a deity-patron of the monastery, embodying both Buddhist and Shinto features.

Keywords: Hokkeji, Komyo, *kokubunji*, *dayunshi*, Kamakura, Eizon, *Vinaya*, Kannon (Avalokiteshwara).

Рассматривая роль японских императриц в распространении буддизма в Японии, многие исследователи, к сожалению, не уделяют должного внимания императрице Комё (Асукабэ-химэ 安宿媛, Комёси 光明子, Комё Кого, 光明皇后, 701–760), супруге императора Сёму (701–756). О Комё известно, что она была дочерью Фудзивара-но Фухито (659–720) и его супруги Агата Инукаи-но Митиё. В шестнадцать лет она стала женой императора Сёму. Д. Пиггот полагает, что с момента появления при дворе Комё пользовалась большим влиянием. Так, специально для нее было создано бюрократическое ведомство «Когогусики», занимавшееся делами императриц вплоть до периода Хэйан [Piggott, 1997, p. 308]. Императрица была известна при дворе приверженностью буддизму. Специально для нее в покоях императорского дворца было организовано ведомство по переписке буддийских сутр «Сякёдзё» (寫經所), просуществовавшее вплоть до 776 г. При дворе Комё также находились мастерские ремесленников, занятых в строительстве буддийских храмов и изготавливавших буддийские статуи. Комё занималась благотворительностью: на ее средства строились лечебницы для бедных (яп. *сэякуин*). Говоря о той политике, которую проводила Комё в отношении буддизма, нельзя не упомянуть об основанных ею буддийских храмах, которые в дальнейшем сыграли значительную роль в истории буддизма в Японии и стали центрами формирования посмертного культа императрицы. Самый характерный пример — история женского монастыря Хоккэдзи (法華寺), как и многие буддийские храмы, пережившего годы упадка в период Хэйан и начавшего восстанавливаться уже в период Камакура в XIII в. (*цветная вклейка, фото 1–6*).

Как сообщается в официальной истории Хоккэдзи, императрицей Комё основала его в 745 г., якобы на территории поместья ее отца — Фудзивара-но Фухито. Монастырь входил в число сети государственных храмов *кокубундзи* и поэтому был официально причислен к разряду *кокубуннидзи* (国分尼寺) — женских монастырей [Нисигути Дзюнко, 2004, с. 119–124].

Сведений о ранней истории Хоккэдзи сохранилось немного. Из «Сёку Нихонги» известно, что в 762 г., после отречения от престола в пользу императора Дзюннин, в нем временно проживала императрица Кокэн [Норито. Сэммё. 1991, с. 271]. Когда Кокэн вновь взошла на трон под именем Сётоку, она, по-видимому, продолжала оказывать монастырю покровительство. Об этом свидетельствует упоминание в «Сёку Нихонги» об обнаружении в столице в 766 г. мощей Будды; после церемонии поклонения их торжественно поместили в Хоккэдзи [Норито. Сэммё. 1991, с. 277–278].

Следующие упоминания о Хоккэдзи относятся уже к X в. В «Энгисики» (составлен в 967 г.) он был назван в числе так называемых «пятнадцати великих храмов» (*дзюго дайдзи* 十五大寺). В «Санбоэ котоба», составленном Минамото-но Тамэнори в 984 г., говорится о публичных чтениях «Аватамсака-сутры» (*Кэгон-э*) в Хоккэдзи, и

легендах, связанных с его основательницей — императрицей Комё. В частности, там рассказывается о том, что по окончании строительства монастыря Комё и ее придворные дамы приняли постриг. Они сами изготовили глиняные изображения Суддханы (яп. Дзэндзай Додзи) и его сподвижников (яп. *дзэнтисики*). Во время церемонии *Кэгон-э* Комё и ее дамы изготовили для статуй шелковые одежды и сделали им подношения.

Наконец, в 1017 г. вышел указ Минамото-но Тосиката, согласно которому пятнадцать великих храмов, в число которых входил Хоккэдзи, должны были в течение пяти дней провести публичные чтения «Сутры совершенной мудрости человеколюбивых царей» («Нинно хання кё»), дабы прекратить распространение в столице эпидемии [Meeks, 2010, p. 28–30].

В период Хэйан Хоккэдзи продолжал оставаться женским монастырем, несмотря на то что официально находился под юрисдикцией храма Кофукудзи и его настоятелем (*бэтто*) назначался монах из этого храма [Meeks, 2010, p. 28–30].

В XII в. среди столичной аристократии стало популярным совершать паломничества в буддийские храмы старой столицы Нара, и Хоккэдзи также являлся одним из центров этого паломнического маршрута. Об этом свидетельствуют упоминания о нем в тексте «Кэнкю годзюнрэйки» («Записи о паломничестве в годы Кэнкю»), составленном в 1192 г. священником из храма Кофукудзи Дзицуэем. В «Кэнкю годзюнрэйки» Дзицуэй, главным образом, описывает свое паломничество в тринадцать буддийских храмов Нара, включая храм Кофукудзи и святилище Касуга, в котором он сопровождал некую «титулованную особу» (*нёин* 女院). Как предполагают исследователи, это могла быть принцесса Хатидзёин (1137–1211), в юности ставшая монахиней [Фудзита, 1972, с. 127–129]. Дзицуэй упоминает в записях посещение монастыря Хоккэдзи, где описывает его основные постройки — главный зал (*кондо*) и остатки купальни. В связи с последней, он рассказывает следующую легенду, связанную с основанием монастыря императрицей Комё. Согласно ей, Комё была опечалена тем, что женщинам не было дозволенно входить в главный зал храма Тодайдзи, и потому основала для них монастырь Хоккэдзи. Здесь она также названа основательницей Тодайдзи и других храмов, которые воздвигла для обретения заслуг в будущем перерождении. Однажды ей было видение, в котором некий голос приказал ей воздвигнуть в монастыре купальню для окончательного исполнения ее обетов. Комё не только построила эту купальню, но и принесла клятву лично вымыть первого посетителя. Как только она дала обет, появился некий прокаженный, вошедший в купальню и попросивший Комё отмыть его тело от грязи и гноя. Преодолев отвращение, она исполнила его просьбу. Как только она сделала это, прокаженный превратился в Будду Акшобхья (яп. Асюку буцу), излучающего яркий свет и издающего дивное благоухание. В память об этом событии императрица якобы приказала воздвигнуть на этом месте храм Будды Акшобхьи [Фудзита, 1972, с. 127–129].

Примечательно, что здесь Дзицуэй в развернутом виде приводит легенду о публичной купальне монастыря, построенной Комё и чудесном явлении в ней Будды Акшобхьи. Упоминания о ней встречаются еще в «Санбоэ котоба», однако более ранних сведений о ней нет, и на этом основании Л. Микс делает предположение, что легенда возникла среди монахинь Хоккэдзи как формирующая часть культа почитания Комё в монастыре [Meeks, 2010, p. 42–43]. Впоследствии, уже в период Камакура,

легенда стала одной из составных частей формирования нового культа Комё как святой покровительницы и одновременно божества монастыря и обитающих в нем монахинь.

Дзицуэй также упоминает упадок и запустение, царившие в монастыре, несмотря на то, что там продолжали обитать монахини. Как полагает Л. Микс, плачевное состояние монастыря, описанное Дзицуэем, могло было быть связанно с предшествующими событиями 1180 г., когда войска Тайра-но Сигэхира сожгли и разрушили храмы Тодайдзи, Кофукудзи, а также другие буддийские храмы и монастыри в Наре. В источниках, описывающих эти события (прежде всего, «Хэйкэ-моногатари»), ничего не говорится о том, что Хоккэдзи также подвергался разрушениям, однако, если судить по «Кэнкю годзюнрэйки», военные действия сказались и на его состоянии [Meeks, 2010, p. 42–43].

В период Камакура, (начало XIII в.) начинается постепенное восстановление монастыря. Об этом свидетельствует текст «Наму Амидабуцу садзэнсю», составленный священником Тёгэном в 1203 г. Тёгэн сообщает, что он проводил в Хоккэдзи работы по восстановлению ступы и главного зала, а также основного почитаемого изображения Будды (*хондзон* 本尊) и двух других, ему сопутствующих [Meeks, 2010, p. 42–43].

Следующее упоминание о Хоккэдзи встречается в 1216 г. в собрании текстов *энги* «Сёдзи конрю сидай» («Обстоятельства, сопутствовавшие воздвижению различных храмов»). В этом источнике также приводится информация об истории основания Хоккэдзи, описание его зданий, а также подробно рассказываются легенды, связанные с его основательницей — императрицей Комё. Большинство этих легенд связано, как правило, с буддийскими статуями из Хоккэдзи, и, прежде всего, со статуей Одиннадцатиликой Каннон (яп. Дзюитимэн Каннон, санскр. Авалокитешвара). В «Сёдзи конрю сидай» она упоминается наряду со статуей Будды Махавайрочаны (яп. Дайнити Нёрай), стоявшей в главном зале, и Нёирин Каннон, также называемой Царем Дхармы Югэ (яп. Югэ Хоо), поскольку она связывалась с монахом-министром Докё, носившим этот титул [Meeks, 2010, p. 42–43].

Статуя, сделанная из дерева, до сих пор находится в храме Хоккэдзи, и, по мнению исследователя Нисикава, ее появление относится к началу эпохи Хэйан [Нисикава, 1978, с. 58]. О ее происхождении рассказывает Оэ-но Тикамити в «Ситидайдзи дзюнрэй сики» («Личные записки о паломничестве в семь великих храмов»), когда в 1140 г. он посетил Нара. Согласно рассказу, статую изготовил знаменитый монах Гёки, затем она была утеряна и потом ее чудесным образом обнаружил монах Дзюко, поместивший ее в зал *Ниси кондо* храма Кофукудзи. Этот зал, согласно «Ситидайдзи дзюнрэй сики», был построен по инициативе императрицы Комё в память о ее матери, для поминальных служб. Та же история приводится в «Кэнкю годзюнрэйки», однако с другими подробностями, напрямую связывающими Комё с Каннон. Согласно ей, изображение Будды Шакьямуни было сделано индийскими мастерами, прибывшими в Японию из Гандхары. Некогда царь Гандхары мечтал почтить живое воплощение Авалокитешвары и однажды увидел сон, в котором ему было сказано, что живым воплощением бодхисаттвы является Комё — супруга императора Японии. Пробудившись, царь приказал отправить в Японию искусных мастеров, чтобы сделать изображение Комё и поклоняться ему. Когда мастера прибыли в Японию, императрица как раз собиралась изготовить основное изображение Будды для зала *Ниси кондо* в Кофукудзи. Мастера посоветовали ей поместить туда изображение

Будды Шакьямуни как лучший образец выражения ее почтения к покойной матери. Тогда Комё попросила их сначала изваять для нее статую Шакьямуни, а затем позволила им сделать с нее изображение Каннон [Meeks, 2010, p. 46–47].

Судя по вышеперечисленным историям, хотя и «Кэнкю годзюнрэйки», и «Ситидайдзи дзюнрэй сики» упоминают одновременно и о Комё, и об Одиннадцатиликой Каннон, все же прямой связи между ними не прослеживается. Лишь в более поздних источниках появляется стремление напрямую связать Комё и Авалокитешвару. В «Кофукудзи рансёки» («Записи о происхождении храма Кофукудзи», первая половина XIV в.) говорится о том, что мастера из Гандхары изготовили две статуи Каннон, похожие на Комё. Одну увезли в Индию, а другая была установлена в главном зале монастыря Хоккэдзи, откуда затем была украдена. Шестьдесят шесть лет спустя после смерти Комё она была обнаружена монахом Дзюко из храма Кофукудзи [Meeks, 2010, p. 46–47].

Тем не менее даже в «Кофукудзи рансёки» не говорится, как статуя Одиннадцатиликой Каннон была помещена обратно в Хоккэдзи. Единственный источник, прямо упоминающий о том, что статуя находится в основном храме Хоккэдзи, — это вышеупомянутый «Сёдзи конрю сидай», составленный в начале XIII в. Судя по тому, что этот текст появился уже после восстановительных работ, сделанных Тёгэном в 1203 г., можно предположить, что статуя Одиннадцатиликой Каннон была одним из тех трех буддийских изображений, которые он реставрировал. Тёгэн, однако, не называет конкретно имена этих изображений, поэтому есть вероятность, что статуя попала в Хоккэдзи уже после восстановительных работ. В любом случае, появление этой статуи в Хоккэдзи знаменует новый этап в развитии культа Комё в XIII в., когда императрица из основательницы монастыря превращается уже в воплощение самой бодхисаттвы Каннон и тем самым становится божеством этого монастыря. Этот новый виток в развитии посмертного культа Комё был тесно связан со стремлением самих монахинь возродить Хоккэдзи и с сопутствующим ему движением за возрождение традиций буддийской сангхи, возглавляемое знаменитым монахом Эйдзоном [Meeks, 2010, p. 46–47].

Об Эйдзоне (1201–1290, другое имя — Косёбосацу) известно, что вначале он изучал эзотерический буддизм школы Сингон, доктрины Хоссо и Санрон, но затем пришел к убеждению, что первостепенной задачей всякого буддиста является неукоснительное соблюдение заповедей *виная*. В 1236 г. вместе с монахами Какудзё, Энсэем и Югоном он возродил церемонию «принятия обетов через клятву самому себе» (*дзисэй дзюкай*). Такое принятие заповедей перед статуями Будды и бодхисаттв требовало, прежде всего, искренней веры и готовности к самопожертвованию, и потому было менее формальным. Известно также, что Эйдзон пользовался почетом и уважением при дворе сёгуна и императорском дворе. Он лично принимал монашеские обеты у нескольких императоров и знатных придворных. Особую славу ему принесли молитвы ради спасения страны в период нависшей над ней опасности монгольского вторжения. Многие были убеждены, что именно молитвы Эйдзона в 1281 г. в храме синтоистского божества Хатимана вызвали «божественный ветер» (*камикадзэ*), погубивший монгольскую эскадру Хубилай-хана. Однако Эйдзон также стал известен благодаря своей благотворительной деятельности. Он первым в Японии начал оказывать

материальную помощь париям — *хинин*[2], раздавая им как милостыню пожертвования, полученные от состоятельных людей [Григорьева, 1993, с. 238].

С 1238 г. Эйдзон сделал местом своего постоянного пребывания храм Сайдайдзи, поэтому его движение за восстановление *винаи* также носило название «движение Сайдайдзи». Как указывает Хосокава Рёити, в последующие годы он и его сподвижники занимались восстановлением принятия обетов *винаи* в небольших провинциальных храмах и принятием обетов у мирян. С 1240 по 1244 гг. они приняли обеты у почти тысячи человек, включая *хинин* [Хосокава, 1987, с. 137–138].

В стремлении возродить традиции *винаи* Эйдзон опирался на труды китайского патриарха школы Люй (яп. Рицу) Даосюаня (596–667), прежде всего, на его комментарии к текстам *винаи*. Это были следующие трактаты: «Сифэнлю шанфанбоцзюэ цзинши цяо» (яп. «Сибунрицу санпан хокэцу гёдзисё»), «Сифэнлю бику ханьчжу цзебэн» (яп. «Сибунрицу бику гантю кайхон») и «Сифэнлю шанбу суйцзи цземо» (яп. «Сибунрицу санпо суйдзики конма»). Помимо этого, Эйдзон также пользовался комментариями корейского монаха Таэхъона (яп. Тайгэн) к «Сутре о сетях Брахмы» (санскр. «Брахмаджала-сутра», яп. «Боммокё») [Хосокава, 1987, с. 181–183].

«Сутра о сетях Брахмы», переведенная на китайский язык Кумарадживой в 406 г., считается «сутрой заповедей» (*кайкё*). В ней описывается «Путь Бодхисаттвы», состоящий из десяти этапов, каждый из которых характеризуется особым уровнем деятельности бодхисаттвы. Прохождение этапов увязывается, в свою очередь, с соблюдением бодхисаттвой десяти фундаментальных заповедей (*дзюдзюкай*), определяющих его поведенческие установки: не продавать вино; не рассказывать о преступлениях и ошибках как монахов, так и мирских приверженцев буддийской веры; не хвалить себя и не поносить других; не быть алчным; не гневаться; не клеветать на «Три Сокровища»; не убивать живых существ; не воровать; не лгать; не вести себя непристойно. Эти десять основных заповедей дополняются 48 «легкими» [Трубникова, 2006, с. 363].

В «Сутре о сетях Брахмы» подчеркивается, что заповеди может принять кто угодно — от государя страны и его ближайших сановников вплоть до рабов, евнухов и прочих лиц, кому по раннему буддийскому уставу был закрыт доступ в общину. В тот же круг сутра включает и животных, и всевозможные божества. Все множество живых существ именуется «детьми Будды» (яп. «*бусси*»), и такая «общность происхождения» считается чем-то намного более сильным, нежели любые телесные, общественные и прочие различия [Трубникова, 2006, с. 363].

Соответственно, бодхисаттва не только должен сам следовать десяти предписаниям, но и наставлять других людей. Только благодаря этому он приобретает свойства бодхисаттвы. Ему следует принимать активное участие в мирской жизни, если его основная цель — забота обо всех страдающих существах.

Формулировки «трудных» заповедей построены по одной и той же схеме, которую можно показать на примере первой заповеди, гласящей, что бодхисаттвы должны полностью пробуждать сострадательное и милосердное сердце, соблюдающее

[2] *Хинин* — социальная группа в средневековой Японии. Поскольку *хинин* традиционно занимались убоем скота и выделкой кож, их было принято считать «нечистыми» в соответствии с синтоистскими представлениями о смерти как источнике скверны. На этом основании им предписывалось селиться за пределами городов, вдали от поселений и храмов.

порядок почитания, применяя «уловки», спасать и защищать всех живых существ. Противное этому — убийство живого, совершаемое с самодовольным сердцем, с радостным сердцем, — грубое нарушение *пратимокши* бодхисаттв [Трубникова, 2006, с. 363].

Согласно *пратимокше*, человеческая природа является изначально просветленной, и для того чтобы пробудить ее в себе, следует принять обеты бодхисаттвы. Важный момент заключается в том, что для осознания собственной природы бодхисаттвы адепту следует, прежде всего, донести эти заповеди до других, а не ограничиваться принятием обета. Этот аспект является истинно махаянистским по духу и отличается от традиций «Винаи». В сутре Будда Вайрочана говорит: «Если принять заповеди Будды (они же заповеди бодхисаттвы), но не возглашать их — то тот, кто так поступает — не дитя Будды, не бодхисаттва» [Трубникова, 2006, с. 365]. Данная сутра затем была включена в ритуальный церемониал монахинь Хоккэдзи: ее публичные чтения являлись составной частью церемонии поклонения Комё.

Примечательно, что в текстах, которые активно использовал Эйдзон, подробно говорилось об уставе и заповедях для монахинь. Эйдзон и его сподвижники также были намерены восстановить для японских монахинь полную церемонию посвящения, в том виде, как она проводилась на континенте. В 1244 г. по настоянию Эйдзона монах Какудзё принял у монахини Синнё обеты в соответствии с этой церемонией. Помимо этого, Эйдзон намеревался восстановить женские буддийские монастыри в Японии и начал этот процесс с реставрации монастыря Хоккэдзи [Хосокава, 1987, с. 149–153].

Первые упоминания Эйдзона о Хоккэдзи встречаются в его автобиографии и относятся к 1245 г., когда он принял обеты у восьми монахинь, проживавших там. В следующем году он провел в монастыре церемонию *фусацу* («упавасатха»), главным образом, для послушниц-*сямини*. Этот обряд был известен еще в Древней Индии и заключался в том, что два раза в месяц, в новолуние и полнолуние, община собиралась, кто-то из ее членов вслух читал текст «Пратимокши», а затем все общинники рассказывали друг другу о том, как им в прошедшие полмесяца удавалось соблюдать эти заповеди, исповедовались и заявляли о своей чистоте (*паришуддхи*). Иногда помещение для исповеди (*упосатагара*) не вмещало всех желающих, которые в таких случаях располагались в пределах слышимости исповедей (*упосатомукха*)[3] [Литвинский, 1992, с. 481].

Буддийские ритуалы, включающие в себя «покаяние», так называемые *кэка* и *анго*, впервые вошли в употребление при императорском дворе еще в период Асука. В *фусацу* же, со временем основное значение стало придаваться не столько самому покаянию, сколько чтению текстов заповедей. Этот момент поставил *фусацу* в один ряд с другими ритуалами, основанными на чтении сутр, что придало ему особое магическое значение.

[3] Яркое описание этой церемонии в одном из монастырей Шри-Ланки оставил исследователь Дж. Диксон в 1874 г. Он писал: «Монахи попарно, на коленях, лицом к лицу, шепотом исповедовались друг другу. Затем они заняли места на циновке, причем старейший бхикшу сел во главе ряда, а остальные опустились на колени и, поклонившись ему, просили прощения за проступки действием, словом и мыслью. Старейшина произносил формулу прощения, причем это относилось к сидящему напротив него следующему по рангу монаху. Получавший отпущение покидал свое место, и церемония продолжалась, пока не приходила очередь вновь посвященных. По завершении исповеди все садились и молились». Цит. по: [Литвинский, 1992, с. 481].

Особую роль ритуал *фусацу* играл в обряде «передачи заповедей» от наставника к ученику. Для его вручения, так же, как и в ранней буддийской общине, требовалось три наставника: в учении, собственно в заповедях и в обряде. Однако если перед посвящением в древней Индии следовало, главным образом, установить личность новопосвящаемого, то в Японии необходимо было сначала покаяться перед собравшимися. Первоначально кандидат должен был признаться: не совершал ли он семи тягчайших преступлений: покушения на жизнь Будды, убийства отца, матери, одного из наставников или мудреца. Если выяснялось, что он совершал, то заповеди не передавались. На следующем этапе, если он нарушал десять трудных заповедей, то должен был совершить покаяние. Ему надлежало днем и ночью повторять «десять трудных и сорок восемь легких заповедей» перед изваянием Будды (длиться это могло от семи дней до одного года), пока сам Будда не явился бы ему воочию; тем самым его преступление считалось бы исчерпанным. При проступках против «сорока восьми легких заповедей» достаточно было признания в этих проступках перед монахами. Запрещалось принимать заповеди без участия наставника; поступивший же так, должен был в течение семи дней каяться перед изображением Будды [Трубникова, 2006, с. 365].

Летом 1247 г. Эйдзон снова навестил Хоккэдзи и прочел там публичную лекцию по трактату Даосюаня «Бикуни чао» (яп. «Бикуни сё»), рассматривающему заповеди для монахинь [Хосокава, 1987, с. 185–190]. С 1250 по 1257 гг. он регулярно посещал Хоккэдзи, принимая обеты у желающих поступить в монастырь и проводя публичные чтения по различным трактатам *винаи*, в которых участвовали как монахини, так и монахи. Как упоминает в автобиографии Эйдзон, к 1256 г. число монахинь в Хоккэдзи, которых в 1245 г. было тринадцать человек, возросло до шестидесяти четырех [Хосокава, 1987, с. 200–203]. К 1280 г. число монахинь, проживавших в Хоккэдзи, уже превышало 250 человек. К концу XIII в., благодаря вовлеченности в движение Эйдзона, Хоккэдзи из полузаброшенного храма, известного, прежде всего, благодаря его основательнице — императрице Комё, превратился в один из крупных и могущественных монастырских центров, где монахини могли получить полное посвящение в соответствии с правилами школы Рицу (*виная*) [Meeks, 2010, p. 157–158]. Храм стал весьма популярным местом для женщин из императорского рода и аристократических семейств, некоторые из которых открыто ему покровительствовали. Так, известно, что принцесса Киси (暉子, 1228–1300, также известна как Муромати-ин), дочь императора Го-Хорикава (1212–1234), заказала провести в Хоккэдзи заупокойные службы по своему отцу, деду — императору Го-Такакура, бабушке — Кита Сиракаваин и тете — Сикикэнмонъин [Meeks, 2010, p. 152].

В середине XIII в. в Хоккэдзи были проведены масштабные работы по реконструкции монастыря, видимо, при помощи Эйдзона и других монахов из его круга. Об этом рассказывается в тексте «Хоккэ мэцудзайдзи энги», составленном в 1304 г. монахиней Энкё. Примечательно, что в тексте Энкё упоминаются также различные реликвии, найденные монахинями в Хоккэдзи во время перестройки главного зала в двадцать пятый день десятого месяца пятого года Кэнтё (1253 г.), которые, как явствует из описания, по мнению обнаруживших их монахинь, так или иначе были связаны с Комё. Так, под главным алтарем была найдена золотая скрижаль весом 400 рё, на которой была запись об основании храма Хоккэдзи от третьего года Тэмпё-Ходзи (759 г.), сделанная Комё [Ота, 1978, с. 40]. Там же, в золотом ларце были найдены две

драгоценности, исполняющие желания (яп. *нёйсю*, санскр. *чинтамани*), которые, как считалось, были дарованы Комё самим царем-драконом. Помимо этого были найдены двенадцать бронзовых зеркал с изображениями на оборотной стороне двенадцати Будд Медицины, мечи, различные украшения из золота, серебра, жемчуга и перламутра, и две пряди волос, завернутые в пурпурную ткань, которые, как решили монахини, могли принадлежать самой Комё. Переписав надпись со скрижали, монахини вновь поместили ее в место под главным алтарем вместе с ларцом с драгоценностями. Найденные украшения были использованы для реставрации главного образа Будды Махавайрочаны [Ота, 1978, с. 40].

Хотя из этого текста очевидно, что некоторые из сделанных монахинями находок явно относятся к разряду преданий, сформировавшихся в Хоккэдзи вокруг культа Комё, все же исследователь Ота Хиротаро предполагает, что некоторые находки, например, мечи и зеркала, могли быть действительно обнаружены в Хоккэдзи в средние века. Он считает, что это могли быть так называемые *тиндангу* — ценные предметы, которые в период Нара во время строительства храма закладывали обычно в основании главного алтаря или рядом с ним, чтобы умилостивить божеств и снискать их благоволение. *Тиндангу*, как правило, включали в себя драгоценности, зеркала, монеты, миниатюрные сосуды и мечи. Большинство таких *тиндангу* было найдено в храме Тодайдзи под алтарем Будды Вайрочаны и в храме Кофукудзи [Ота, 1978, с. 42–43]. Версию Ота также подтверждают археологические исследования, проведенные в Хоккэдзи в 1950-е гг., показавшие, что монастырь действительно перестраивался в период Камакура [Мори, 1978, с. 52]. Другим косвенным свидетельством является большой колокол *ванигути*, ныне хранящийся в храме Кофукудзи, на котором имеется надпись о подношении его монастырю Хоккэдзи от некой монахини До-амидабуцу, датированная 1256 г. По мнению Ота, поскольку колокола было принято устанавливать во время церемонии открытия нового здания, надпись на колоколе свидетельствует о том, что строительные работы в Хоккэдзи закончились в 1256 г. [Ота, 1978, с. 42–43].

Наконец, золотая скрижаль также упоминается в хрониках храма Хорюдзи — «Хорюдзи кюки руйдзю». Она была вновь извлечена в 1510 г., и надпись с нее также приводится в «Хорюдзи кюки руйдзю». Более эта скрижаль нигде не упоминалась и так и не была найдена. Однако сделанная на ней надпись сохранилась и, по мнению современных исследователей, относится к периоду Нара [Ота, 1978, с. 35].

Как говорилось выше, культ поклонения Комё в Хоккэдзи в XIII в. достиг нового уровня в связи с масштабными переменами в статусе монастыря. Отныне императрица воспринималась не просто как основательница храма, но как божество-покровитель Хоккэдзи, земное воплощение Каннон, имеющее тот же статус, что буддийские и синтоистские божества. Так, в «Хоккэ мэцудзайдзи энги» Энкё дает следующее жизнеописание Комё, согласно которому та управляла страной с мудростью и состраданием, и после смерти продолжает наставлять монахинь Хоккэдзи и защищать Японию. Уже в возрасте 16 лет она отличалась крайним благочестием в следовании Дхарме Будды и кротостью, добросердечием и мягкостью в обращении с подданными. Помимо строительства общественной купальни в Хоккэдзи, по ее приказу были построены лечебницы для малоимущих Хидэн и Сэйяку. Как говорится в тексте *энги*, Комё не просто управляла страной совместно со своим мужем-императором, но и лично вникла во все дела управления. Так, она выходила на рынки столицы (*ити*) и

наставляла торговцев (*акибито*) в правилах справедливой торговли. Комё покровительствовала всем шести нарским школам, хотя сама была адептом школы Кэгон (Хуаянь). Она лично переписывала буддийские сутры, по словам Энкё, «одним движением кисти». По ее инициативе в 739 г. вышел указ, согласно которому из всех провинций страны следовало отправлять наиболее талантливых священников в столичное ведомство по делам буддизма «Сого». Комё так стремилась содействовать сооружению буддийских храмов в стране для защиты подданных, что по ночам она и ее придворные дамы приходили на строительство храма Тодайдзи и приносили землю для фундамента в рукавах одеяний [Meeks, 2010, p. 280].

Далее Энкё описывает Комё уже не просто как супругу императора Сёму, но как правителя-бодхисаттву, чье основное желание — вести все живые существа к спасению. Это проявлялось, прежде всего, во внешности Комё. Ее облик был столь совершенен и излучал такое сияние, что по этой причине она и получила имя Комё («луч света»). Благодаря заслугам в прошлой жизни, она попала во дворец и получила титул государыни-супруги. О ее мудрости и добродетели прослышал царь-дракон и явился к ней в покои, даровав драгоценность, исполняющую желания (*чинтамани*) [Meeks, 2010, p. 280]. По мнению Л. Микс, этот отрывок напоминает притчу из трактата «Дашидулунь», в которой рассказывается о том, как Будда Шакьямуни в одном из прошлых рождений был принцем, искавшим драгоценность-*чинтамани*, чтобы спасти свой народ от голода. Царь-дракон, узнав об его добродетели, пригласил его во дворец и даровал эту драгоценность.

По-видимому, данная история в интерпретации Энкё также использовалась, чтобы представить Комё одновременно в качестве бодхисаттвы и мудрого правителя, прославленного добродетелью. Однако, в отличие от Будды Шакьямуни, царь-дракон сам является к Комё, привлеченный слухами о ее исключительных добродетелях. В данном контексте это подразумевает, что достоинства Комё как правителя превышали добродетели самого Будды Шакьямуни [Meeks, 2010, p. 281–282]. В связи с этим Энкё приводит уже упоминавшуюся легенду о мастерах из Гандхары, сделавших с Комё статую Каннон, поскольку она была живым воплощением Авалокитешвары (*суйдзяку*). Далее Энкё описывает чудеса, связанные со статуей Одиннадцатиликой Каннон, которую монахиня называет «творением Комё»: в двенадцатый день шестого месяца четвертого года Ниндзи (1243 г.) в святилище храма, где хранилась статуя Каннон, три монахини наблюдали чудесный свет. После того как перед статуей совершили ритуальные чтения «Каннон косики», над головой Каннон появилось изображение Будды Амиды в ореоле белого света. При этом монахиня-послушница Дзуйкё получила от Комё предсказание, повелевающее сокрыть статую Одиннадцатиликой Каннон в святилище от публичного доступа [Meeks, 2010, p. 53].

Здесь Комё уже выступает в качестве божества, имеющего синтоистские черты: она прорицает свою волю через одну из монахинь, подобно тому как синтоистские боги изъявляют свою волю через жреца-оракула. Поскольку она также названа у Энкё воплощением (*суйдзяку*) Каннон, то в ее описании отчетливо просматривается влияние доктрины *хондзи-суйдзяку*, получившей особенное распространение в Японии в XII–XIII вв., когда местные синтоистские божества под влиянием синто-буддийского синкретизма стали восприниматься как воплощения божеств из буддийского пантеона. Поэтому в тексте «Хоккэ мэцудзайдзи энги» ее стараются представить одновременно как

живое воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары, о котором известно за пределами Японии даже в отдаленной Индии, и как синтоистское божество-покровителя основанного им храма. В последнем качестве она также предстает у Энкё как матерь всех монахинь Хоккэдзи.

В этой связи Энкё упоминает, что, благодаря чудесам, творимым в монастыре посредством созданных Комё статуй Будд и купальни, слава монастыря Хоккэдзи распространилась по всей Японии, и многие женщины из императорской семьи, а также знатные дамы делали монастырю ценные подношения, чтобы снискать милость Комё и обрести заслуги в этом и последующих существованиях. Ради этого многие из них даже решились оставить жизнь при императорском дворе, полную роскоши и удовольствий, и принять монашеские обеты в Хоккэдзи. Здесь, как подчеркивает Энкё, все были равны: и благородные дамы, и женщины простого звания, прибывшие из провинции (что подтверждают финансовые документы из Хоккэдзи), вели простую жизнь, лишенную привилегий, и занимались физическим трудом (носили воду и готовили пищу) [Meeks, 2010, p. 281–282]. По словам Энкё, монахини добровольно соглашались на подобные лишения, подобно императрице Комё, которая ради служения Дхармы сама носила землю в рукавах для строительства храма Тодайдзи и своими руками омывала тело прокаженного. При этом Энкё приводит цитату из «Махапраджняпарамита-сутры», в которой говорится о детях, заботящихся о матери в память о муках, которые она претерпела в родах, давая им жизнь. Также, по словам Энкё, и монахини из Хоккэдзи, помня об испытаниях их покровительницы («матери») Комё, продолжают верно служить ей и после ее смерти, сохранять и оберегать ее буддийское наследие, представленное монастырем и его реликвиями.

О культе Комё в монастыре Хоккэдзи известно, что он продолжал процветать и в последующие века. Об этом свидетельствует тот факт, что в годовщину ее смерти в монастыре каждый год, в первые семь дней шестого месяца, устраивалась буддийская церемония *хоэ*, включавшая публичные чтения «Сутры о сетях Брахмы», чтения и толкования «Лотосовой Сутры» и исполнение ритуальной музыки *гигаку* и танцев *байро* и *босацу* в качестве подношения Комё [Meeks, 2010, p. 241–242]. Упоминания об этой церемонии встречаются и в последующие века, например, в источнике XV в. «Дайдзёин дзися содзики». В этом тексте Дзинсон, высокопоставленный священник из храма Кофукудзи, сообщает о том, как в 1464 г. он посетил *хоэ*, посвященную поклонению Комё в Хоккэдзи. Дзинсон также описывает знаменитую купальню, выстроенную Комё для исполнения ее божественного обета (*онкимон*), и упоминает о связанном с ним поверье о том, что всякий, кто совершит омовение в этой купальне, избежит неблагоприятных перерождений [Meeks, 2010, p. 241–242]. Упоминания о посещении Дзинсоном этой церемонии встречаются в «Дайдзёин дзися содзики» еще два раза: в 1476 и 1483 гг., когда он вместе с другими священниками также делал денежные подношения [Meeks, 2010, p. 241–242]. Описания, сделанные Дзинсоном, позволяют понять, что церемония поклонения Комё всегда проводилась в Хоккэдзи на высоком уровне, в качестве самого важного религиозного ритуала, который также связывал монастырь с императорским двором. Сами монахини при этом выступали в качестве почитательниц и хранительниц традиций, установленных Комё. Этот факт особенно примечателен на фоне событий, описанных Дзинсоном, проходивших во время воины годов Онин (1467–1477), от которой сильно пострадали многие буддийские храмы в

Киото и Наре. Эти события затронули и Хоккэдзи, число монахинь в котором сократилось наполовину. Однако то, что они продолжали регулярно проводить церемонию *хоэ*, несмотря на сложные экономические условия, в которых оказался монастырь, свидетельствует о том, что монахини Хоккэдзи стремились сохранять культ Комё любой ценой [Meeks, 2010, p. 241–242].

Таким образом, на примере истории монастыря Хоккэдзи в IX–XIII вв. можно заметить следующие закономерности в развитии и использовании посмертного культа императрицы Комё. Во-первых, Хоккэдзи принадлежал к системе государственных храмов *кокубундзи*, созданных в VIII в. императором Сёму, и официально причислялся к разряду *кокубуннидзи* — храмов для монахинь. Основание Хоккэдзи императрицей Комё — супругой императора Сёму — косвенно подтверждает гипотезу о том, что она могла быть причастна к созданию систему *кокубундзи*, подобно тому как в Китае императрица У-хоу создала систему храмов *даюньсы*. Хотя многие храмы *кокубундзи* после переноса столицы в Хэйан лишились государственного финансирования и были заброшены, Хоккэдзи, несмотря на финансовые трудности, продолжал оставаться действующим храмом и даже привлекал паломников. Во многом сохранению его популярности среди столичной аристократии в период Хэйан способствовало создание в монастыре посмертного культа императрицы Комё, в котором особую роль играла созданная ею купальня и статуя Одиннадцатиликой Каннон, считавшиеся чудотворными. В период Камакура, когда монастырь пребывал в состоянии упадка после разрушительных воин конца XII в., его вовлеченность в движение Эйдзона по восстановлению традиций *винаи* способствовала развитию культа Комё на новом уровне. Теперь она представала уже в качестве божества, воплощавшего одновременно буддийские и синтоистские черты. Факты из ее биографии (учреждение богаделен, ведомства по переписыванию буддийских сутр, строительство храмов) были совмещены с характерными особенностями жизнеописаний бодхисаттв и буддийских монархов: удивительная внешность, излучающая свет, необычайные способности в постижении Дхармы и управлении страной, чудесные явления Будд и существ, вроде царя-дракона и т. д.

С одной стороны, Комё была объявлена живым воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары (Каннон), о чем должна была свидетельствовать статуя Одиннадцатиликой Каннон, по легенде изготовленная индийскими мастерами из Гандхары, якобы специально присланными царем этой страны, узнавшим, что Комё является воплощением Авалокитешвары. С другой стороны, в тексте «Хоккэ мэцудзайдзи энги», составленном в 1304 г. монахиней Энкё, Комё предстает как синтоисткое божество этого храма, являющееся во снах монахиням и делающее через них прорицания. Само произведение «Хоккэ мэцудзайдзи энги» можно считать свидетельством окончательного формирования культа Комё в качестве синто-буддийского божества, охраняющего после смерти созданный им монастырь и способствующего его процветанию. Можно предположить, что дальнейшее восстановление и процветание Хоккэдзи в XIII в. во многом было обязано покровительству женщин из императорского рода благодаря вовлечению их в культ посмертного почитания Комё, о чем свидетельствуют упоминания в «Хоккэ мэцудзайдзи энги» и, косвенно, упоминания в монастырских записях о принцессе Киси. Посмертный культ Комё в храме Хоккэдзи, по нашему мнению, может считаться характерным примером распространенного в средние века явления в японском

буддизме, когда некоторые императоры и императрицы VI–VIII вв. (например, Сётоку-тайси) объявлялись божествами-покровителями того или иного монастыря или храма. Во многом это было связанно с движением за возрождение буддийских монастырей, пострадавших от междоусобных войн XII–XIII вв., а также с переосмыслением роли японского буддизма, который все более обретал автономные черты. В ходе этого процесса императоры и императрицы прежних времен, имевшие отношение к буддизму, теперь рассматривались в качестве правителей-бодхисаттв, занимавших в японском буддийском пантеоне полноправное положение, наряду с Буддой Шакьямуни.

Литература / References

Григорьева Т. П. (ред.). *Буддизм в Японии*. М., 1993 [Grigoryeva T. P. (ed.). *Buddhism in Japan*. Moscow, 1993 (in Russian)].

Литвинский Б. А. *Монастырская жизнь восточнотуркестанской сангхи. Буддийские празднества // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье*. М., 1992 [Litvinskii B. A. The Monastic Life of the East Turkestan Sangha. Buddhist festivities // *Eastern Turkestan in Antiquity and the Early Middle Ages*. Moscow, 1992 (in Russian)].

Норито. Сэммё. Пер. со старояпонского и комментарии Л. М. Ермаковой. *Памятники письменности Востока*. Вып. XCVII. М., 1991 [*Norito. Semmyo*. Transl. from the Old Chinese and comments by L. M. Ermakova. *Written Monuments of the Orient*. Vol. XCVII. Moscow, 1991 (in Russian)].

Трубникова Н. Н. *Заповеди бодхисаттвы» и буддийская община в учении Сайтё (к публикации трактата «Кэнкайрон») // Историко-философский ежегодник*. М., 2006 [Trubnikova N. N. Bodhisattva's Commandments and the Buddhist Community in the Saitho Teaching (On the Publication of the Treatise Kankairon) // *Historical and Philosophical Yearbook*. Moscow, 2006 (in Russian)].

Piggott J. R. *The Emergence of Japanese Kingship*. Stanford, 1997.

Meeks L. *Hokkeji and the Reemergence of Female Monastic Orders in Premodern Japan*. Honolulu, 2010.

Мори Икуо 森田郁雄 *Хоккэдзи-но кавара* 法華寺の瓦 // *Ямато кодзи тайкан* 大和古寺大観. Ота Хиротаро (ред.). V, VII. Токио, 1976–1978.

Нисигути Дзюнко 西口順子 *Онна-но тикара: Кодай-но дзёсэй то Буккё* 女の力—古代の女性と仏教. Токио, 1993.

Нисикава Кётаро 西川杏太郎. *Тюгудзи-но би: Ямато Икаруга* 中宮寺の美：大和いかるが (Красота храма Тюгудзи: Ямато Икаруга). Киото, 1988.

Ота Хиротаро 太田博太郎. *Хоккэдзи-но рэкиси* 法華寺の歴史 // Ота Хиротаро (ред.). *Ямато кодзи тайкан* 大和古寺大観. V. VII. Токио, 1976–1978.

Фудзита Цунэё. *Кэнкю годзюнрэйки* 建久御巡礼記 // Фудзита Цунэё (ред.). *Кокан бидзюцу сирё, дзиин хэн*,寺院篇. V.1, 125–130. Токио, 1972.

Хосокава Рёити 細川涼一. *Тюсэй-но рицусю дзиин то минсю* 中世の律宗寺院と民衆 (*Средневековые буддийские храмы школы виная и народ*). Токио, 1987.

Фото к статье Е. С. Лепеховой
«Императрица Комё и ее посмертный культ в храме Хоккэдзи»



Фото 1. Монастырь Хоккэдзи (Нара), ворота Акамон (*фото А. Л. Зайцевой*)



Фото 2. Резные детали ворот Акамон (*фото А. Л. Зайцевой*)



Фото 3. Монастырь Хоккэдзи (Нара), Хондо («Главный зал») (*фото А. Л. Зайцевой*)



Фото 4. Монастырь Хоккэдзи (Нара), Хондо («Главный зал») и ворота Накамон («средние ворота») (*фото А. Л. Зайцевой*)



Фото 5. Монастырь Хоккэдзи (Нара), Гомадо («Зал священного огня»), утрачен в пожаре эпохи Муромати (1336–1573) и восстановлен в 2005 г. (*фото А. Л. Зайцевой*)



Фото 6. Монастырь Хоккэдзи (Нара), красные ворота и храм Инари-дзиндзя (*фото А. Л. Зайцевой*)

САНКТ-ПЕТЕРБУРГ — СТОЛИЦА РУССКОГО БУДДИЗМА

 С. Б. Филатов[1]

Статья посвящена возникновению в Петербурге в XVIII в. интереса к буддизму, а затем и буддистских общин, его развитию по сию пору и формированию буддистской субкультуры. Перед революцией в столице империи существовала не только большая община с дацаном и ламами: аристократия и интеллигенция увлекались буддийскими идеями и эстетикой. В 1930-е гг. советская власть уничтожила петербургский буддизм, но уже в 1970-е гг. он возродился. Перестройка — время бурного расцвета русского буддизма в Петербурге. Возникают многие школы тибетского буддизма, впервые появляются последователи дзен буддизма и тхеравады. Наблюдается расцвет академической буддологии, с которой интенсивно взаимодействуют буддистские общины. С конца 1980-х гг. многие представители творческой интеллигенции города на Неве с разной степенью вовлеченности участвуют в жизни буддистских общин. Особенно сильно это увлечение затронуло молодежную культуру. В последние годы интерес к буддизму повсюду в Европе, в т. ч. и Петербурге, спал. Однако в Петербурге он укоренился достаточно, чтобы стать постоянным элементом городской субкультуры.

Ключевые слова: тибетский буддизм в Петербурге, Карма Кагью в Петербурге, Тхеравада в Петербурге, Ело-центр, Николай Рерих, Андрей Терентьев, Александр Койбагаров, Топпер Панньявудхо.

SAINT PETERSBURG — THE CAPITAL OF RUSSIAN BUDDHISM

Sergey B. Filatov

The article opens with a look at the origins of interest in Buddhism in Saint Petersburg in the 18th century and at the appearance of Buddhist congregations in the capital of the Russian Empire. The development of these congregations led to the inception of a special Buddhist subculture in St. Petersburg; and, prior to the October Revolution, not only was there already a big community with the temple and temple priests, but also a widespread fascination with Buddhist ideology and aesthetics, particularly among intelligentsia and aristocracy. Around the 1930s the Soviets practically destroyed Peterburgian Buddhism, but already in 1970s it came back. Perestroyka was a time when Russian Buddhism in Petersburg flourished and many schools emerged for the first time, including some of Tibetan Buddhism, Zen and Theravada communities. Academic Buddhology also thrived, and Buddhist believers actively interacted with scholars. Starting in late 1980s, many musicians, actors and artists in St Petersburg also participated in Buddhist life (albeit with different levels of involvement), which helped form a particularly strong bond with youth. Lately, interest in Buddhism has declined not only in St. Petersburg but everywhere in Europe; however, Buddhism has strong roots in St Petersburg, where it has long become a mainstay of local urban culture.

Keywords: Tibetan Buddhism in Petersburg, Karma Kagyu in Petersburg, Theravada in Petersburg, Yelo-centre, Nicholas Roerich, Andrei Terent'iev, Alexander Koibagarov, Topper Pann'yavudho.

---

[1] Сергей Борисович ФИЛАТОВ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института Востоковедения РАН; руководитель проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», Москва; sfilatov2006@yandex.ru

Sergey B. FILATOV, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS; Project Manager, "Encyclopedia of Modern Religious Life in Russia", Moscow; sfilatov2006@yandex.ru

Все культурные, идейные и религиозные взаимовлияния неповторимы, но проникновение буддизма в Россию, в русскую культурную среду, отличается особой оригинальностью. Интерес русских к буддизму возник вследствие имперской политики на Востоке, в результате экспансии на Дальний Восток. Этот интерес вначале получил распространение среди высшего чиновничества и аристократии, так или иначе связанных с дальневосточной политикой. Внешнеполитические интересы империи побудили власть поддержать научные исследования культур Дальнего Востока, в том числе и исследования буддизма. Первое знакомство русского общества с культурой и религией дальневосточных стран произошло во времена Петра I, когда по его повелениям было организовано обучение русских восточным языкам, начат поиск и сбор документов с Дальнего Востока. Присоединение к России Бурятии придало значительный импульс развитию интереса петербургской элиты к буддизму. Первым шагом к официальному признанию буддистов в России стало приведение к присяге 150 лам в Забайкалье в 1741 г. В том же году императрица Елизавета Петровна признала «ламайское вероисповедание» в России, а ламы признавались духовным сословием.

Интерес к буддизму проявляла Екатерина Великая. Составляя новое религиозное законодательств 1767–1768 гг., императрица приняла Бандидо-хамбо-ламу Заяева, рассказавшего ей про Тибет. Заяев был принят более чем благосклонно: он получил грамоту с белой печатью, удостоверение его высокого звания Бандидо-хамбо-ламы, Андреевский орден и ежегодное жалование в размере 50 рублей. Бурятские ламы признали Екатерину земным воплощением Милосердной Спасительницы — Белой Тары. С тех пор буддистские народы империи именовали российских монархов Цаган-Батор-ханами — Великими Белыми Царями.

Постоянные исследования Академии наук культуры и, в частности, религии Дальнего Востока с конца XVIII в. уже не прерывались. В XIX в. в Петербурге складывается блестящая школа востоковедов, в которой большинство ученых в той или иной степени вслед за своим первопроходцами Якобом Шмидтом и Василием Васильевым уделяли внимание исследованиям буддизма (Сергей Ольденбург, Иван Минаев, Федор Щербатский). Для судеб буддизма в России имел значение тот факт, что большинство этих буддологов были не узкими специалистами, но общественными деятелями, культуртрегерами. Благодаря им интерес к буддизму распространялся и среди власть предержащих, и среди петербургской интеллигенции.

К концу XIX в. в Петербурге складываются буддистские бурятское и калмыцкое землячества, некоторые представители которых устанавливают контакты среди чиновничества, аристократии и интеллигенции. Уже при Александре III тибетский врач лейб-медик П. А. Бадмаев продвигал при дворе план включения в состав России Тибета.

Энергичным сторонником ориентации Тибета на Россию был наставник Далай-ламы бурят Агван Лобсан Доржиев (1853–1938). В 1898 г. он приехал в Петербург в качестве неофициального посланника Далай-ламы, где был представлен Николаю II. В 1905 г. Далай-лама высказывал намерение переселиться в Россию, а Николай II заверял Доржиева, что «буддисты в России могут чувствовать себя как под крылом могучего орла» [Алексеев-Апраксин, 2008, с. 76]. В общей сложности Агван Доржиев провел в России много лет. И хотя его миссия не дала видимых политических результатов, ему

удалось многое сделать для укрепления позиций буддизма в России, в петербургской властной и интеллигентской элитах. Он завязал связи со многими деятелями русской культуры, с влиятельными аристократическими кругами. В начале XX в. в Петербурге обосновались известные буддисты-нойоны, калмыцкие князья Тюмень и Тундутовы. Они открыли салон, который посещали аристократы и офицеры.

Среди первых последователей буддизма были барон Лев фон Фелкерзам и князь Эспер Ухтомский (1861–1921). Особенно заметную роль в становлении петербургского буддизма сыграл князь Ухтомский [Алексеев-Апраксин, 2008, с. 72]. В 1891 г. Ухтомский сопровождал Николая II в поездке на Восток, поддерживал и защищал бурятскую и калмыцкую общины Петербурга, был одним из инициаторов и спонсоров строительства петербургского дацана.

В начале XX в. интерес к буддизму проникает в среду художественной интеллигенции. Наиболее яркими представителями этого интереса были Николай и Елена Рерих. Рерихи уделяли много внимания буддизму в своем творчестве и пропагандировали его ценность, хотя буддистами никогда не были. Николай Рерих был одной из центральных фигур художественной жизни Петербурга, одно время возглавлял «Мир искусства». Именно он близко познакомил с буддизмом многих знаменитых художников и писателей. Восточные мотивы начинают появляться в творчестве Н. Рериха с 1905 г. Он публикует очерки о Японии и Индии («Девассари Абунту»; 1905, «На Японской выставке»; 1906, «Границы царства»; 1910, «Лакшми-победительница»; 1909, «Индийский путь»; 1913, «Заповедь Гайатри»; 1916), пишет картины на индийские мотивы («Девассари Абунту»; 1905, «Девассари Абунту с птицами»; 1906, «Граница царства»; 1916). Рерих изучает философию Востока, а с 1906 г. сотрудничает с буддологом и индологом Виктором Голубевым, планируя создать музей индийской культуры в Санкт-Петербурге. Рерих имел тесные контакты и участвовал в совместных предприятиях с Агваном Доржиевым и другими российскими буддистами. Среди поэтов Серебряного века наибольшему влиянию буддизма подверглись Андрей Белый, Константин Бальмонт, Валерий Брюсов и Николай Гумилев [Бернюкевич, 2012, с. 736–743].

Связь символизма с буддизмом подчеркивал в теоретических работах А. Белый. К. Бальмонт переводил драмы Калидасы. Восточные — в частности, буддийские — мотивы в поэзии В. Брюсова и Н. Гумилева широко известны. Перед самой революцией в Петрограде было уже около 200 буддистов, считая русских и других европейцев. Одним из питерских лам, например, был латыш Теннисон.

По инициативе Доржиева и целого ряда других буддистов и буддологов и при благожелательном отношении императорского двора в 1915 г. в Петрограде открывается первый в Европе буддийский храм. Его назвали «Источник Святого Учения Владыки-Отшельника, сострадающего всему живому». Строительство заняло несколько лет, причем было преодолено сильное сопротивление православной церкви.

Итак, к 1917 г. в Петрограде (причем только здесь, в Москве, например, ничего подобного не было) возникло буддистское движение, включавшее немногочисленных бурят, калмыков и монголов, а также русских — представителей интеллигенции и аристократии. Это движение породило еще гораздо более широкий круг сочувствующих и интересующихся буддизмом. Увлечение буддизмом носило в основном интеллектуальный характер. Русские были увлечены философией буддизма и

его медитативными практиками. О некоторых участниках движения даже трудно сказать, были они буддистами или только буддологами.

Отношение советской власти к буддизму в первые 20 лет после революции было более сложным, чем к христианству. Власти то проявляли лояльность, то преследовали буддистов. Эта «волатильность» хорошо видна на примере истории петербургского дацана. В 1917 г. дацан закрыли, устроили в нем казармы, а буддистов разогнали. В 1922 г. дацан был восстановлен и в 1926 г. передан под представительства Тибета и Монголии. В 1926–1937 гг. дацан использовался культурно-образовательными учреждениями Тибета, Монголии, Калмыкии, Бурятии. Всесоюзный собор буддистов зимой 1927 г. объявил дацан своей резиденцией. С ростом атеистических репрессий дацан стал последним прибежищем для буддистских лам из Забайкалья. В 1935 г. по всей стране проходили аресты лам и в 1938 г. на свободе их не осталось. Гонениям подверглись не только буддисты, но и буддологи, большинство из них были репрессированы [Шиманская, 2013, с. 82].

К началу Великой Отечественной войны буддизм в Ленинграде был ликвидирован, а дацан передан под физкультурную базу. После войны здание дацана использовалось под «глушилку» западных радиостанций, а в 1960–1987 гг. в нем находилась лаборатория Зоологического института АН СССР.

Казалось бы, петербургскому буддизму пришел конец. Но нет: в середине 1960-х гг. среди молодежи и интеллигенции Ленинграда сложилась небольшая, но очень деятельная социальная среда, занятая «духовными поисками». В этом кругу выделялись активностью студенты Восточного факультета ЛГУ и ученые-востоковеды, циркулировали книги по эзотерическим учениям в христианстве, исламе, индуизме, буддизме, шаманизме и т. п.

В 1965 г. двое молодых людей — Александр Железнов (1940–1996) и Юрий Алексеев (1940–1983), оба выпускники биофака ЛГУ, отправляются на Памир в Таджикистан с целью нелегально пробраться в Индию и заняться йогой. Попытка (к счастью для них) не удалась, а Железнов, выяснив, что буддийские монастыри есть и в России, отправляется в Улан-Удэ. Там он встречается с Бидией Дандароном (1914–1974). Дандарон оказался именно тем учителем, которого искали беспокойные ленинградцы. Через год Железнов получает посвящение. С этого момента начинается буддийское религиозное движение среди европейцев, принадлежащих к небуддийскому культурному региону. Дандарон — главная фигура этого движения. Его отец был ламой, соратником Сандана Цыденова, реформатора буддийской религиозной жизни и лидера балагатского движения. Цыденов определил Дандарона как перевоплощение одного известного настоятеля монастыря в Тибете. Основам буддизма он учился у лам, закончил школу в Кяхте, но вследствие своего большого авторитета в Бурятии и связанными с этим проблемами с властями, был вынужден уехать из Бурятии и поступить в Ленинградский институт авиаприборостроения. В 1937 г. последовал первый арест. В лагере он знакомится со многими выдающимися людьми, среди которых есть и ламы, продолжает буддийское образование и в то же время изучает европейскую философию. После первого ареста в 1946 г. последовал второй. В общей сложности Дандарон провел в тюрьмах около 20 лет. В лагерях и оформилась его концепция буддизма, которую он назвал необуддизмом. Его идея заключалась в синтезе буддийского учения реформированной Цыденовым школы гелуг (при свободном

заимствовании идей и практик из других школ тибетского буддизма) с современной европейской философией и наукой, иначе говоря, задачей было изложить буддийское учение на языке, понятном европейцу.

После реабилитации в 1956 г. Дандарон работал младшим научным сотрудником в Бурятском институте общественных наук, где разбирал и описывал буддистские рукописи. Тогда он познакомился с поддержавшим его Юрием Рерихом. Постепенно вокруг Дандарона сформировалась община, в которую прямо или опосредованно входило несколько десятков человек в основном из Ленинграда, а также из Тарту, Вильнюса. Некоторые из его учеников работали в Восточном отделе Института религии и атеизма (в Казанском соборе), где находилась богатейшая коллекция буддийских древностей. Сотрудники института регулярно ездили в Бурятию в археологические экспедиции. Со стороны Дандарона вести такую общину было очень рискованно, тем более после двух тюремных сроков, к тому же в Бурятии он был весьма заметной фигурой. В 1972 г. основателя необуддизма арестовали в Улан-Удэ по сфабрикованному обвинению по ст. 227, часть 1 УК РСФСР (посягательство на личность и права граждан под видом исполнения религиозных обрядов) и ст. 147, часть 3 (мошенничество). Вместе с ним арестовали Александра Железнова, Юрия Лаврова из Улан-Удэ и Владимира Монтлевича из Ленинграда. Всех четверых на несколько месяцев поместили в психиатрическую больницу, а самого Дандарона приговорили к пяти годам лишения свободы. В 1974 г. Дандарон умер в лагере в возрасте шестидесяти лет. Большая часть так или иначе привлекавшихся по делу Дандарона — выпускники ленинградских вузов.

С конца 1970-х гг. заметную (если не ведущую) роль в буддистском движении играет Андрей Терентьев. Терентьев поступил на философский факультет ЛГУ в 1970 г. Еще учась на втором курсе, он создал студенческое общество по изучению восточной философии, прежде всего индийской и китайской, и пригласил авторитетного ученого — Валерия Рудого из Ленинградского отделения Института востоковедения АН руководить им. Из этого просуществовавшего несколько лет семинара вышло несколько известных востоковедов, например, Евгений Торчинов. Несколько лет занятий восточной философией определили интересы Терентьева, и ему удалось после окончания университета поступить на работу в Восточный отдел Института религии и атеизма. О том, что в России есть буддисты, он впервые узнал в экспедиции в Бурятию 1978 г., где после настойчивых поисков встретился на курорте Дарасун в Агинском бурятском национальном округе с ламой Жимба Жамцо, после испытания принявшего его как ученика. Такие случаи не были единичными: Терентьев отмечал, что у бурятских лам того времени практически не было учеников-бурят — бурятская молодежь буддизмом не интересовалась.

За два-три года Перестройка не только расширила возможности ленинградских буддистов, но и создала уникальную комфортную общественную среду для его распространения. В 1987 г. в Ленинград приезжал личный переводчик Далай-ламы американец Александр Берзин. Он встречался с единомышленниками, общался и проповедовал — вначале тайно, а в 1988 и 1989 гг. открыто — в Ленинграде, Бурятии, Калмыкии, Туве. Но Берзин — только первая ласточка. Очень быстро устанавливаются контакты с учителями из зарубежья. После визита и путешествия Далай-ламы по России в 1991 г. налаживаются связи с тибетской эмиграцией в Индии, Европе и США,

начинаются поездки русских буддистов в Индию, Дхарамсалу, резиденцию Далай-ламы, в Непал и другие страны в поисках учителей. Сами тибетцы регулярно приезжают для проповеди и наставлений. Далай-лама имеет своего фактического представителя в Москве — геше (профессора) Чжампа Тинлея.

В 1988 г. с целью возвращения дацана на Приморском проспекте создается Ленинградское общество буддистов. В общество вошли создавшие к этому времени общины разных школ русские, а также петербургские буряты и калмыки, впоследствии оказавшиеся несовместимыми. После нескольких громких конфликтов дацан остался за бурятами, а русские буддисты в 1993 г. создали Санкт-Петербургский союз буддистов, куда в настоящее время входят 10 общин разных школ. Ответственным секретарем Союза был избран А. Терентьев. С годами отношения между этнобуддистами дацана под бурятским руководством и русскими буддистами смягчились. В дацане проводятся медитации и лекции и тех и других, он постепенно превращается одновременно в традиционный дацан для питерских бурят и в нечто вроде всероссийского дхарма-центра[2].

Важную роль в распространении буддизма в Петербурге сыграл Фонд поддержки махаянских традиций (ФПТМ), основанный в 1975 г. ламами Тубтеном Еше и Сопой Ринпоче, начинавших преподавать буддизм западным ученикам в Непале. В настоящее время ФПМТ объединяет более 160 центров в 37 странах. От этого фонда с Запада приезжают учителя для проведения занятий и лекций. Глава — лама Сопа Ринпоче, непалец, кочующий с выступлениями по всему миру. В Фонде в основном проповедуют гелуг, а в меньшей степени — все остальные тибетские школы. В центрах ФПМТ действует система двухлетнего обучения «Открытие буддизма».

Сам патриарх питерского буддизма А. Терентьев состоит в общине «Буддистский центр им. Арьядевы». Центр зародился внутри Общества друзей Тибета, но затем обособился. Входит в Фонд поддержки (ФПТМ); часто приезжают единоверцы с Запада, читаются различные курсы и лекции, проводятся регулярные совместные медитации, для которых арендуют разные помещения, иногда собираются на квартирах. Несколько человек уполномочены читать лекции, в т. ч. жена А. Терентьева Маргарита Кожевникова.

Среди других устойчивых петербургских общин тибетского буддизма, возникших вскоре после падения советской власти, наибольшего авторитета в 1990-е и нулевые годы добились «Досточтимый лама Цонкапа» и находящийся под духовным руководством учителя Еше Лодоя Ринпоче «Ело-центр», объединявший буддистов-мирян, практикующих в традиции гелуг.

Петербургская община «Досточтимый лама Цонкапа» была организована вокруг тибетского учителя Джамьяна Кьенце (1926–2006) с высшим в тибетской ученой иерархии титулом «геше пхарамба». В Петербург геше приехал в 1993 г., жил в дацане, где преподавал послушникам из Бурятии. В 1996 г. для него сложилась невыносимая обстановка. Собираясь вначале вернуться в Индию, геше после принял приглашение учеников-мирян остаться в Петербурге и учить на частной квартире, что он и делал до своей смерти. Хотя он говорил только по-тибетски, в организации имелся переводчик — Раиса Крапивина, крупный ученый-тибетолог.

---

[2] Интервью автора с Буддой Баджиевичем Бадмаевым, настоятелем Петербургского дацана, 17.09.2018. Личный архив автора.

Община «Ело-центр» объединяет буддистов-мирян, практикующих в традиции гелуг и находится под духовным руководством учителя Еше Лодоя Ринпоче. По приглашению настоятеля дацана известный тибетский наставник посетил Санкт-Петербург летом 1997 г. Являясь признанным четвертым перерождением буддийского йогина Ело Тулку, Еше Лодой Ринпоче имеет высшую в тибетской традиции ученую степень геше пхарамбы. В 1993 г. Далай-лама направил Еше Лодой Ринпоче учителем в Бурятию. Посещая Петербург, Еше Лодой Ринпоче даровал монахам, послушникам и буддистам-мирянам в дацане комментарии к каноническому тексту Бодхисаттвы Чарья-аватара, посвящение уровня Анаттары-йоги и посвящение Чойгьял, после чего группой буддистов-мирян была образована «Санкт-Петербургская община учеников Еше Лодой Ринпоче». Однако спустя год, в июле 1998 г., с благословления учителя община была преобразована в «Санкт-Петербургский Ело-центр». Председателем центра был избран Андрей Зотов (умер в 2015 г.). В 2009 г. по инициативе Еше Лодой Ринпоче состоялся символический акт — Далай Лама в Дхармсале преподал Учение для русскоговорящих учеников.

Центр поддерживает постоянную связь с учителем в Улан-Удэ, где на Лысой горе построен большой дацан. В практике он сочетает как учение сутры, так и учение тантры, в соответствии с принципами Досточтимого Ламы Цонкапы, реформатора тибетского буддизма. Совместные тантрические ритуалы проводят согласно тибетскому и монгольскому календарю, арендуя помещение или на частной квартире. В практиках принимают участие люди, получившие соответствующее посвящение. По большим буддийским праздникам община проводит хуралы (службы), на которых присутствует до 100 человек[3].

В школе гелуг тибетской традиции сейчас очень активны группы «Четыре благородные истины» под духовной опекой тибетского учителя — геше Нгаванга Тхукдже. Однако «Четыре благородные истины», в первую очередь, московское явление, учитель живет в Москве, а в Петербурге находится дочерняя организация.

Некоторые другие, более слабые, буддистские общины Петербурга фактически продолжили дореволюционные традиции буддизма имперской столицы. Они придерживаются ориентации на Тибет и на Бурятию, поскольку она представляет тибетскую традицию и принадлежат к школе гелуг. Однако на берегах Невы стало появляться и кое-что принципиально новое. Возникло несколько небольших общин, принадлежащих тибетской традиции, но не школе гелуг, а школам нингма, римей и сакья.

Наиболее ярким новым явлением 1990-х гг. стало появление школы Карма Кагью. Почти все общины этой школы основаны датчанином Оле Нидалом, в 1960-х гг. участвовавшим в движении хиппи, занимавшимся контрабандой марихуаны из Индии и Непала и имевшим проблемы с полицией (он собирался разбрасывать по Копенгагену наркотики с вертолета). В 1969 г. в Непале во время свадебного путешествия с женой Ханной Нидал встретился с 16-м Кармапой — главой школы Карма Кагью и стал его учеником, получил от него посвящение и поддержку для проповеди на Западе и по всему миру. Из полутысячи мировых центров Карма Кагью в мире 270 создал Оле Нидал, в России таких центров 80. Школа Карма Кагью — самая

[3] *Возрождение буддизма в России.* URL: http://buddhismrevival.ru/news/ (дата обращения 22.01.2019).

многочисленная по представительству в субъектах федерации [Леонтьева, 2016, с. 227]. Как известно, учение Карма Кагью — ваджраяна («алмазная колесница»), оно включает в себя письменные тексты, устную передачу от учителя к ученику и бессловесную передачу, т. е. передачу от сознания к сознанию, когда сознание ученика отождествляется с сознанием учителя, это школа «быстрого пути», когда акцент делается на непосредственный опыт.

Оле Нидала критикуют за чрезмерно жесткое руководство — поначалу он запрещал ученикам даже посещать других учителей, теперь — только практиковать в рамках учений других школ. Нидал — сторонник упрощения буддийского учения, выступает за широкое распространение ритуалов, к которым в буддизме допускаются только хорошо подготовленные ученики. Однако в этих общинах царит редкая атмосфера солидарности и взаимной симпатии, многие отказываются от наркотиков и алкоголя. Яркий пример привлекательности петербургской общины: в 1990-е гг. целое подразделение ОМОНа в Петербурге стало учениками Нидала, вопреки недовольству начальства [Пореш, 2005, с. 249–251]. Впервые в Россию Оле Нидала пригласил завсегдатай питерских богемных сборищ профессиональный фотограф Владимир Хензель, побывавший на лекции Нидала в Берлине в 1989 г. и позвавший его в Петербург, где на частных квартирах представил ему группы профессоров-буддологов, дандароновцев и группу Виталия Федько.

А. Терентьев так описывает рождение российского Карма-кагью: «Шел 1990 год. Вернувшись из Индии, где я провел полгода, я узнал, что за это время у нас в Петербурге образовался центр тибетского буддизма. Выяснилось, что один мой приятель, Виталий Федько, пригласил в Петербург Оле Нидала. Федько тогда руководил этническим ансамблем… И то ли все участники этого ансамбля, то ли вообще все приятели Федько пришли на собрание с Оле Нидалом и прямо там, соборно, приняли тибетский буддизм. Кстати, они стали не просто тибетскими буддистами, а сразу же — последователями школы Карма Кагью. Я был поражен духовной мощью этих людей, которые за одну минуту решили вопросы, на которые у меня ушло больше двадцати лет. И для меня так и остается это загадкой того же уровня, как и всеобщая православизация страны: казалось бы, еще вчера люди уснули атеистами, а сегодня проснулись православными верующими. Мне кажется, это такой трудный и долгий процесс — принять систему воззрений, которой ты раньше не придерживался. Вот как это людям удается?»[4]

У В. Федько выдержки следовать учению Нидала хватило всего на два года, после чего он покинул Карма Кагью. Во главе петербургского, а затем и российского Карма Кагью встал Александр Койбагаров, талантливый религиозный лидер и организатор. Сейчас А. Койбагаров большую часть времени проводит в Москве, но продолжает руководить и питерской общиной.

Только в питерской общине сейчас состоит более 600 постоянных членов. Ученики Нидала чрезвычайно активны — они участвуют в научной и культурной жизни города и страны, регулярно организуют экскурсии и всякого рода собрания буддистов России. Этот тибетский буддизм, привитый в свое время на американскую

[4] Терентьев А. Как можно быть буддологом, если не знаешь, что такое буддизм? // *Сохраним Тибет.* 8.02.2018. URL: http://savetibet.ru/2018/02/08/print:page,1,andrey-terentiev.html (дата обращения 22.01.2019).

молодежную культуру, долгое время вызывал недоверие в буддистской среде; руководство официальных буддистских организаций Бурятии и Калмыкии до конца нулевых годов не признавало их. Постепенно лед растаял, сейчас Карма Кагью признаны и сотрудничают со всеми буддистскими организациями России[5].

Не совсем традиционным для Петербурга стало появление в северной столице, а затем и в некоторых других городах России движения дзогчен, т. к. оно не принадлежит к школе гелуг, которую возглавляет Далай лама. В начале 1990-х гг. движение дзогчен уже присутствовало в России, но было относительно малозаметным, его расцвет пришелся на нулевые — начало 2010-х гг. Как заметил в беседе со мной глава петербургской общины Дзогчен Геннадий Карпов, в школе гелуг не слишком приветствует дзогчен. В традиции школы нингма дзогчен — это верх духовного развития.

До недавнего времени дзогчен считался наиболее эзотерическим учением тибетского буддизма; однако усилиями тибетского наставника Намкая Нарбу Римпоче (1938–2018) получил распространение по всему миру. В период с 1979 по 1999 гг. он создал в мире пять гаров (просветительских центров), один из которых находится в России. Нарбу родился в Тибете, в юности бежал из Тибета от китайцев, путешествовал по Непалу, Индии и Бутану. В 1960 г. встретил профессора Туччи и по его приглашению прибыл в Италию; несколько лет прожил в Риме. С 1964 г. и до самой смерти был профессором Восточного института Неаполитанского университета, где преподавал тибетский и монгольский языки и историю культуры Тибета. Летом 1992 г. по приглашению Монтлевича Намкай Норбу посетил Петербург. Норбу проводил серию ритритов (выездных семинаров с практиками). Ритрит длился неделю, в нем приняли участие около 200 человек. После отъезда Намкай Норбу группа участников этого ритрита создала Санкт-Петербургскую Дзогчен-общину «Сангьелинг».

Идеологическая особенность Дзогчен заключена в учении об изначальном состоянии бытия, представляющем собой изначальную неотъемлемую природу каждого человека, а также в признании его совершенства. Следовательно, цель Дзогчен — обретение себя на пути самоосвобождения. Учитель лишь показывает, как ввести тебя в нужное состояние. Методы: медитация, беседы с учителем, ритуальные движения (танцы), песнопения и различные звуковые воздействия. Одна из основных практик — практика Шиней, т. е. снятие напряжений и в общественных отношениях, и в самосознании.

Терентьев следующим образом оценивает российский Дзогчен: «Дзогчен (линии Н. Норбу) сейчас в Петербурге посильнее даже популярного Карма Кагью. Направление Дзогчен есть и в старой тибетской религии бон, и в буддизме. Теоретически дзогчен может практиковать и христианин, и любой другой. Дзогчен — нечто тонкое, что не может быть неразрывно привязано ни к какой религии. В интерпретации Намкая Нарбу Римпоче дзогчен почти как отдельная религия и их общины функционируют как «культурные центры». Дзогчен считается учением для самых умных и гениальных, поэтому очень популярен — всем хочется быть гениями»[6].

---

[5] Интервью Александра Койбагарова автору, 18.09.2018. Личный архив автора.
[6] Интервью Андрея Терентьева автору, 19.09.2018. Личный архив автора.

Буддистское движение Петербурга, сколь бы оно ни выглядело духовно и интеллектуально ярким и оригинальным, охватывает всего лишь сотни людей. Казалось бы, это слишком мало, чтобы относиться к нему как к значимому явлению. Однако влияние движения выходит далеко за его рамки: в начале Перестройки этот изолированный и сравнительно небольшой круг людей внезапно попал в центр общественного внимания и оказал значительное влияние на различные стороны культурной и интеллектуальной жизни города на Неве.

Среди петербургских буддистов очень много людей, серьезно вовлеченных в буддистские и связанные с ними востоковедческие исследования. Авторы академических и университетских сборников статей и тезисов по результатам конференций в значительной степени (если не большинство) — буддисты. Впрочем, большинство наиболее известных буддологов города не называют себя небуддистами. А. Терентьев в частной беседе сказал про второго наиболее авторитетного буддолога Петербурга Евгения Торчинова (1956–2003), что «он то называл себя буддистом, то отрицал свою принадлежность к этой религии». По-видимому, Торчинов не всегда различал тонкую грань, отделяющую петербургского буддолога от буддиста. Знакомясь с петербургской буддистской жизнью, иногда начинаешь думать, что буддист и буддолог — синонимы.

Еще более, чем в науке, буддистское влияние заметно в молодежной и поп-культуре Петербурга. Пионером русского рок-буддизма был Юрий Морозов[7] (1948–2006), еще в конце советских времен глубоко погруженный в буддистские духовные практики. В годы Перестройки почти все популярные рок-музыканты – например, Виктор Цой, Александр Башлачев, Сергей Курехин, Майк Науменко, Сергей Шнуров, Евгений Федоров и его «Сплин» в большей или меньшей степени окунулись в жизнь петербургских буддистских общин. Наиболее известны буддийские пристрастия Бориса Гребенщикова. В конце 1980-х гг. он примкнул к Карма Кагью, встречался с Далай-ламой. Оле Нидал потребовал от Гребенщикова сделать выбор — или следовать только практикам Карма Кагью или уходить. Гребенщиков ответил Нидалу, что «это не буддизм, а КГБ» и ушел[8]. По уверениям лидеров и активистов буддистских общин Петербурга многие другие музыканты, актеры, художники когда-то участвовали или сейчас участвуют в буддийской жизни.

Анатолий Алексеев-Апраксин утверждает: «Более или менее полное перечисление событий и персон, связанных с буддийскими реалиями культурной жизни СПб за последние 15 лет заняло бы сотни страниц» [Алексеев-Апраксин, 2008, с. 116]. Более уравновешенный А. Терентьев считает, что «Я часто улавливаю буддийские мотивы в современной поп- и художественной культуре СПб»[9].

Разумеется, столь широкие неограниченные искания людей творческих профессий не могли ограничиться только тибетским буддизмом, присутствие которого в городе укоренилось с XVIII в. В Ленинграде с 1980-х гг. в интеллигентской буддийской и околобуддийской среде был широко распространен интерес к дзэн-буддизму. Однако все попытки создать религиозные общины дзэн не имели серьезного

[7] Морозов Ю. В., Морозова Н. П. Против течения // *KnigoGid*. URL: https://knigogid.ru/books/125780-protiv-techeniya/toread (дата обращения 22.01.2019).
[8] Интервью Александра Койбагарова автору, 18.09.2018. Личный архив автора.
[9] Интервью Андрея Терентьева автору, 19.09.2018. Личный архив автора.

успеха. Маленькие и нестабильные общинки не оказывали существенного влияния на буддийскую культуру в городе на Неве. Другое дело — влияние интеллектуальное и эстетическое: дзэн привлекает бунтарей и нонконформистов своим анархизмом и нарочитой парадоксальностью. Культурный потенциал дзэна столь велик, что он не только притягивает многих, но и заслоняет религиозный, духовный смысл учения. Как заметил в интервью А. Терентьев, «еще с советских времен выработалось устойчивое представление, что дзэн — это культурное, а не религиозное явление. Такое представление сохраняется и по сию пору».

Наконец, уже в наши дни стало заметно влияние Тхеравады. Тхеравада появилась в Петербурге сравнительно давно — общины Бодхимандала и Патибодхана были уже в 1992 г. Время от времени приезжали учителя из Таиланда, Шри-Ланки и Мьянмы, но в буддийской субкультуре Петербурга до середины нулевых годов это были сравнительно малозаметные явления.

В 2006 г. монах-тхеравадист Пхра Чатра Хемапандхой, таец, выпускник СПбГУ, создал Центр Абхидхаммы Буддавихары в петербургском пригороде — поселке Горелово. Этот центр (то ли небольшой монастырь, то ли дхарма-центр) с момента создания пользуется поддержкой таиландского посольства, привлекает учителей из Таиланда и Шри Ланки, его достигает заметный поток паломников [Алексеев-Апраксин, 2008, с. 111]. Кто-то из них ищет истины в буддизме тхеравадистского направления, кто-то увлекается медитативными практиками. Сейчас популярность Тхеравады в первую очередь объясняется популярностью тхевардистской медитации Виппасаны [10]. Заместителем Чатры Хемапандхоя был монах Топпер Панньяавудхо бхиккху, русский инженер (его русское имя Олег Онуприенко). Со временем пути Чатры и Топпера разошлись, т. к. их понимание буддизма оказалось несколько разным. В 2009 г. часть актива Центра вместе с Топпером покинула Буддавихару и образовала свой центр «Тхеравада.ру». По мнению Топпера, последние 10 лет «Буддавихара» во главе с Чатри стала еще сильнее ориентироваться на эзотерику, легкую йогу, вегетарианство, т. к. все эти подходы легче воспринимаются широкими массами людей и дают бóльшую целевую аудиторию.

Центр «Тхеравада.ру» во главе с Топпером направлен на более ортодоксально настроенных людей, на буддистов и на тех, для кого тхеравада является основной верой, а также на тех, кто не хочет смешивать ее с общедуховным походом, экуменизмом, эзотерикой и т. п. На праздники собирается до пятидесяти человек, в том числе из других городов. Община не делает упор на традиционно интересную для европейцев медитацию, а старается воплотить в жизнь формат азиатского буддийского храма, в котором на первое место выходит буддийский образ жизни, т.е. не только медитация, но и службы, требы, лекции, принятие обетов, общение с монахом и с другими буддистами, чай, общинная жизнь в широком смысле слова.

[10] Випассана — это способ трансформации личности через самонаблюдение. Она фокусируется на глубокой взаимосвязи ума и тела, переживаемой на личном опыте путем сосредоточения внимания на физических ощущениях, из которых состоит жизнь тела, постоянно взаимодействующих с умом и обусловливающих его состояние. Именно это основанное на наблюдении самоисследование, путешествие к общим истокам ума и тела устраняет ментальные загрязнения. Практикующие Випассану считают, что результат этой практики — уравновешенный ум, полный любви и сострадания).

Примечательно, что принципиально тхевардистский подход приобретает популярность только к тридцатому году развития петербургского буддизма, после того как неофиты буддизма увлеклись экзотикой, присущей тибетскому буддизму, впитавшему в себя различные языческие верования. «В тхераваду люди приходят в поисках чистого буддизма, т. к. в тибетском буддизме слишком сильны заимствования из мифологии, а также синкретизм с более поздними религиозными идеями, в том числе заимствованными из индуизма. Тхеравада наиболее “атеистична”»[11].

В последнее десятилетие интерес к буддизму упал, и не только в Петербурге, но и повсюду в Европе. Буддизм не на слуху. Но тем не менее книгоиздание растет, только в Петербурге каждый год выходит несколько десятков книг по буддизму. В начале 1990-х гг. буддизм привлекал экзотикой. «Теперь интерес к буддизму серьезный у людей хорошего образования и интеллектуального развития. Некоторые буддийские центры 1990-х исчезли, но есть и такие, которые выросли во всех смыслах»[12]. Петербургский буддизм вобрал в себя все идеи и все противоречия, свойственные российскому и вообще европейскому буддизму.

Существует постоянное напряжение между буддистами-европейцами и теми, для кого буддизм — традиционная религия. Около 30 тыс. бурят, калмыков и тувинцев в Петербурге — представители традиционного этнического буддизма. Во главе угла у них стоят бытовая культура, фольклор, элементы языческих практик, медицина. Однако европейцы считают, что суть буддизма в философии и медитации. Именно это, а не восточные культурные обычаи, привлекает к буддизму новых людей — и русских, и других европейцев. Стремление европейцев и высокообразованных представителей народов, выросших в буддийской традиции, к развитию именно этих сторон буддизма легко объединяет верующих эти двух групп (этническую и неэтническую).

Среди европейцев существует тяга к буддийским медитативным и прочим духовным практикам. Платные ритриты — источник доходов. Стремление удовлетворить эту тягу является большим соблазном для многих учителей и общин. Противостояние этим соблазнам — еще одна из причин конфликтов. В буддистской среде происходит постоянный поиск правильных, лучших учителей. Благодаря этому, в частности, в Петербурге появляются новые течения и школы. Однако разногласия между теми, кто ориентируется на Бурятию, Тибет, Оле Нидала (или какой-нибудь другой европейский центр), а последнее время еще и на Таиланд или Мьянму, также является постоянной причиной напряжения.

Литература/ References

Алексеев-Апраксин А. М. *Буддизм в Петербурге.* СПб, 2008 [Alekseev-Apraksin A. M. *Buddhism in Petersburg.* Saint Petersburg, 2008 (in Russian)].

Бернюкевич Т. В. О рецепции буддийских идей в литературе и философии России конца XIX — нач. XX века // *Буддизм Ваджраяны в России: от контактов к взаимодействию.* М., 2012. С. 736–743 [Bernyukevich T. V. Selected Characteristics in Adoption of Buddhist Ideas in Russian Literature and Philosophy of late XIX – first half XX Century // *The Buddhism of Vajrayana in Russia: From Contacts to Interaction*. Moscow, 2012. Pp. 736–743 (in Russian)].

[11] Интервью Топпера Панньявудхо бхиккху автору, 18.01.2019. Личный архив автора.

[12] Интервью Андрея Терентьева автору, 19.09.2018. Личный архив автора.

Леонтьева Е. В. *Путеводитель по буддизму*. М., 2016 [Leont'eva E. V. *Guide to Buddhism*. Moscow, 2016 (in Russian)].

Пореш В. Ю. Тибетский буддизм в России// *Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания.* Т. 3. М., 2005 [Poresh V. Yu. Tibetan Buddhism in Russia // *Modern Religious Life of Russia. An Attempt of a Systematic Description*. Vol. 3. Moscow, 2005 (in Russian)].

Шиманская А. А. Отечественная тибетология: история и современность // *Буддизм Ваджраяны в России: исторический дискурс и сопредельные культуры*. М., 2013. С. 79–90 [Shimanskaya A. A. Russian Tibetology: History and Modernity // *The Buddhism of Vajrayana in Russia: Historical Discourse and Adjacent Cultures*). Moscow, 2013. Pp. 79–90 (in Russian)].

Электронные ресурсы / Electronic sources

Возрождение буддизма в России. URL: http://buddhismrevival.ru/news/ (дата обращения 22.01.2019).

Морозов Ю. В., Морозова Н. П. Против течения // *KnigoGid*. URL: https://knigogid.ru/books/125780-protiv-techeniya/toread (дата обращения 22.01.2019).

Терентьев А. Как можно быть буддологом, если не знаешь, что такое буддизм? // *Сохраним Тибет*. 8.02.2018. URL: http://savetibet.ru/2018/02/08/print:page,1,andrey-terentiev.html (дата обращения 22.01.2019).

РУССКОЕ ЛЕТОПИСНОЕ НАСЛЕДИЕ В СВЕТЕ КРОСС-КУЛЬТУРНЫХ СВЯЗЕЙ ТЮРКСКИХ И СЛАВЯНСКИХ НАРОДОВ РОССИИ: ОТ «ИДЕОЛОГИИ МОЛЧАНИЯ» К ИДЕОЛОГИИ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОГЛАСИЯ

Ф. А. Асадуллин*

В статье анализируется проблематика современного понимания русских летописных текстов на основе широкого применения герменевтической методологии. Обращаясь к известным сюжетам средневековой книжной традиции, почерпнутым из «Повести временных лет» и «Сказания о начале Москвы» автор, расширяя семантические рамки исследования текста, автор предлагает новые интерпретации тюрко-славянских исторических контактов, позволяющих реконструировать события прошлого на базе переосмысления эмпирического (летописного, фольклорного, хронографического) материала. Подобный подход позволяет пролить свет на глубинные основы взаимопереплетенного единства славянских и тюркских народов страны, тем самым существенно скорректировав классическую парадигму восприятия русского летописного наследия.

Ключевые слова: русское рукописное наследие, средневековая книжная культура, топос, этно-конфессиональная идентичность, тюркские народы, славянские народы, верификация исторических фактов, историческая реконструкция события.

RUSSIAN CHRONICLE HERITAGE IN THE LIGHT OF CROSS-CULTURAL RELATIONS OF THE TURKIC AND SLAVIC PEOPLES OF RUSSIA: FROM THE “IDEOLOGY OF SILENCE” TO THE IDEOLOGY OF ETHNIC AND RELIGIOUS HARMONY

Farid A. Asadullin

Based on a broad use of hermeneutical methodology, the article analyses the problematics of the modern understanding of Russian chronicles. Referring to the well-known plots of medieval book tradition taken from *Tale of Bygone Years* and *Tales of the Beginning of Moscow*, the author offers new interpretations of Turkic–Slavic historical contacts, reconstructing past events based on a rethinking of chronicle versions. This approach sheds light on the deeply intertwined unity of Slavic and Turkic peoples of the country and substantially augments the classic paradigm in which Russian medieval chronicles are perceived.

Keywords: Russian chronicle heritage, medieval book culture, topos, ethno-confessional identity, Turkic peoples, Slavic peoples, verification of historical facts, historical reconstruction of the event.

* Фарид Абдуллович Асадуллин, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; a.farid@inbox.ru

Farid A. Asadullin, PhD (Philology), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; a.farid@inbox.ru

Отмеченное в последние годы ускорение глобальных социально-культурных трансформаций открывает в сфере гуманитарного знания и исторической науки новые пути познания мира и, соответственно, принципиально иные, чем раньше, способы историописания. Происходящий в мировой науке процесс выработки новой парадигмы истории с акцентированным вниманием на категорию культуры позволяет исследователям трактовать новую историческую науку в формате «новой культурной истории» или «исторической культурологии» [История и память, 2006, с. 6–7]. Объективный процесс «дробления традиций», как результат «угасания коллективной памяти», по мнению американского историка Патрика Хаттона, рождает сегодня альтернативные представления о прошлом [Хаттон, 2004, с. 15], что в корне способно изменить взгляды на устоявшиеся за века «официальные» версии исторических событий и выросшие на их почве исторические мифы. Расширение познавательных горизонтов исторической науки, которая по-прежнему остается, прежде всего, «дисциплиной контекста», происходит через верификацию событий прошлого и обогащение содержания старого рукописного наследия и классических исторических документов новыми смыслами и, соответственно, новыми трактовками. Слова знаменитого антрополога Клода Леви-Стросса «история никогда не была просто историей чего-то, но всегда историей для чего-то» [Levi-Strouss, 1962, p. 341] как нельзя лучше передают характер этого социокультурного процесса, связанного с выработкой в XXI в. новой парадигмы науки о прошлом человечества.

Ретроспективный взгляд в историческое прошлое России в условиях идущей в последние десятилетия «архивной революции» способствовал появлению ряда научных работ, предлагающих новые интерпретации как уже известных, так и малоизвестных исторических фактов, касающихся событий древней и средневековой Руси. Реконструкция прошлого на базе переосмысления эмпирического (летописного, фольклорного, хронографического) материала если и не меняет, то в значительной степени корректирует классическую парадигму восприятия российской истории. В этих условиях научный интерес к историческому прошлому многонационального российского государства, в котором проживает 193 коренных народа, приобретает не только комплексный характер, но и принципиально иные, чем прежде, масштабы и измерение. Наряду с уже ставшими хрестоматийными трудами исследователей истории Руси и России — В. Н. Татищева, Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского и др. — появляются новые фундаментальные работы, с современных позиций интерпретирующие известные исторические факты и предлагающие новые концептуальные подходы их осмысления[1]. Пробудившаяся на рубеже XX–XXI вв. «историческая память» нерусских (мусульманских) народов страны дала заметный импульс как развитию национальных исторических школ, так и новым подходам оценки учеными собственного прошлого в рамках единого российского (древнерусского, имперского, советского) государственного пространства[2]. Семитомная «История татар с древнейших времен», написанная интернациональным составом

---

[1] [История России с древнейших времен до начала XXI в., 2006; История России с древнейших времен до наших дней, 2010].

[2] Интересный и познавательный опыт в этой области представляют: [История Дагестана с древнейших времен до наших дней, 2004; История Чечни с древнейших времен до наших дней, 2008].

российских и зарубежных ученых, — одна из таких работ, вызвавшая интерес специалистов как в России, так и за рубежом. Этот труд, охватывающий многовековую историю славяно-тюркских и христиано-мусульманских отношений, — своего рода попытка зафиксировать достигнутый академический уровень знаний в этой области исторического науки и предложить новые методологические подходы к изучению истории татар как одного из крупнейших автохтонных (второго после русского) этносов в составе Российской Федерации [История татар с древнейших времен, 2003–2013]. Актуальность этого труда, на наш взгляд, трудно переоценить, поскольку сегодня изучение процесса формирования многонационального российского государства в условиях новых глобальных вызовов, стоящих перед страной, становится одним из главных направлений отечественной исторической науки. Изданный под эгидой Института истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан труд представляет важный шаг на пути создания общего для многонациональной страны интеллектуально-коммуникационного пространства на основе новейших концепций российского исторического процесса[3].

Открывшиеся в XXI в. в науке новые возможности верификации результатов предшествующих исследований дореволюционного и советского времени дают важный стимул для переосмысления старого багажа знания. Новый век диктует научный поиск новых концептуальных путей гражданского соединения народов поликонфессионального и полиэтнического государства. Анализ рукописных памятников с использованием современных методов герменевтики и семантического анализа текста открывает более глубокие пласты исторического знания, порой существенно дополняя и корректируя старые подходы и традиционные интерпретации прошлого страны. Это касается изучения жизни и быта предков нынешних казанских татар — древних «болгар», история которых, по мнению известного исследователя археологии Булгарского городища А. П. Смирнова, «тесно связана с историей древней Руси, особенно с историей Владимиро-Суздальского, Рязанского и Московского княжеств» [Смирнов, 1951, с. 3]. Зарождение государства Волжская Булгария и древнерусского государства с центром в Киеве происходило примерно в одни исторические сроки, что, с одной стороны, сопровождалось начавшимися процессами формирования конфессиональной и этнической идентичности населения этих протогосударств, а с другой — создавало возможности широкого культурного обмена и взаимодействия различных духовных практик, распространенных в этой части евразийского континента. Рассуждая об «исторической встрече» двух культур — славяно-оседлой и тюркско-кочевой, — академик М. К. Любавский, в связи с колонизацией древней Руси разными народами, отмечает: «В степи татарское кочевое население ассимилировало русские элементы в противоположность тому, что происходило на окраинах русской оседлости, где тюркские кочевые элементы ассимилировались с русским населением» [Любавский, 2000, с. 69]. «Различие между

[3] Следует обратить внимание, что в новой редакции Стратегии государственной национальной политики (06.12.2018) российская нация впервые определяется как «сообщество свободных и равноправных граждан РФ различной этнической, религиозной и иной принадлежности, осознающих свою государственную и гражданскую общность с российским государством». — На единство нации добавят средств. Разработан план реализации новой Стратегии госнацполитики // *Коммерсантъ*. 11.01.2019. URL: https://www.kommersant.ru/doc/3850532 (дата обращения 21.03.2019).

славянами и булгарами было не антропологическим, не расовым и даже не экономическим, а религиозным», — отмечает Л. Н. Гумилев [Гумилев, 2007. с. 62–63]. Происхождение Крестителя Киевской Руси великого князя Владимира Красное Солнышко (980–1015), рожденного от рабыни Милуши (Миляуши), свидетельствует о сложной мозаике таких этно-религиозных связей [Асадуллин, 2015, с. 19]. Поэтому не удивительно, что представители «татарского кочевого населения» — тюркоязычные степные народности (половцы, или кипчаки), а также другие народы, связанные корнями с исламской цивилизацией («бесермены», «печенеги», «сарацины», «агаряне» и «исмаильтяне») в разном контексте часто фигурируют в русской рукописной традиции, подтверждая сложный синкретический концепт российской цивилизации. Типологически схожую картину мы наблюдаем, рассматривая тесные и многообразные контакты исторического прародителя Киевской Руси — Византийской империи с тюрко-мусульманским миром, где вышеназванные народы оказали значительное влияние на этнокультурную трансформацию византийского мира. Рассуждая о феномене «латентной тюркизации» и анализируя последствия тюрко-греческого этнического и культурного взаимообмена, Р. М. Шукуров делает вывод: «тюркский язык, тюркский быт, многочисленные реалии соседнего тюркского мира к середине XV в. были хорошо знакомы, привычны, а может быть, и близки византийцам» [Шукуров, 2017, с. 523].

В «Повести временных лет» 983, 986 и 988 гг. есть упоминания о придерживающихся ислама — «болгарах веры бахмичей». В жанре «миссионерских сказаний» описан прием, оказанный Владимиром-язычником в 986 г. (т. е. до официального крещения Киевской Руси) его ближайшим географическим соседям «болгарам»: «В лета 6494 (986). Придоша болгари (к Владимиру) веры бохмиче, глаголюще яко: "Ты князь еси мудр и смыслен, не веси закона; но веруй в закон наш и поклонися Бохмиту (Магомету)". И речи Володимер: "Како есть вера ваша?" Они же реша: "Веруем богу, а Бохмит учит, глаголя: обрезати уды тайныя, и свинины не ясти, вина не питии, а по смерти же, рече, со женами похоть творите блудную. Даст Бохмит комуждо по семидесят жен красных, и сберет едину красну, и всех красоту возложит на едину, та будет ему жена..." Володимер же слушаше их, бе бо сам любя жены и блужение многое, послушаше сладко. Но се ему бе нелюбо, обрезание удов и неяденье мяс свиных, а о питии отнюдь река: "На Руси есть веселие питие, не может бес того бытии» [Повесть временных лет, 1969, с. 257–258]. Как видим в этом фрагменте, летописец, несмотря на в целом негативное отношение Владимира к услышанному от болгарских послов, отмечает определенную заинтересованность и, более того, его симпатию («послушаше сладко») к такой стороне исламского вероучения, как многоженство, поскольку он, по оценке летописца, «сам любя жены и блужение многое». После «болгарских послов» аудиенции Владимира удостаиваются «немцы» «от папеже» (т. е. западные христиане), хазарские иудеи и, наконец, посланец Византии — «греческий» философ, которому удается склонить его к принятию восточного христианства. Оставив в стороне личные пристрастия Владимира, отметим, что последние исследования памятников древнерусской литературы, включая этот, ставший историческим, сюжет «испытания вер», показывают, что летописные известия в большей степени отражают не столько сложившуюся в то время объективную историческую реальность, сколько факты сознания их авторов — средневековых

книжников, склонных к мифологизации летописных известий [Юрганов, 1998; Данилевский, 2001; 2004; История и память, 2006, с. 554–664]. Пытаясь представить альтернативное развитие хода российской истории, А. В. Малашенко пишет: «Какую роль, в самом деле, сыграли в отказе Руси от ислама личные пристрастия Владимира, сегодня сказать уже нельзя. Однако то, что его личная воля могла оказаться решающим фактором, очевидно… Отторжение ислама Русью явилось одним из тех, в общем, недостаточно оцененных потомками событий, которые определили историю человечества» [Малашенко, 1998, с. 17–18]. Беллетризованное «испытание вер», известное только через одну «аутентичную» летописную версию, по прошествии столетий стала в исторической науке канонической, сформировав генеральную линию традиционного русского историописания. Приверженность древнерусских книжников к единственной традиции мышления, связанной с церковным преданием, объясняет их «интеллектуальное молчание», когда дело касается представителей других духовных миров и, прежде всего, связанного с исламом. В русских средневековых источниках доминирует религиозно-враждебное изображение неверных[4]. Ни один средневековый писатель не сформулировал идеологической концепции, одобряющей сосуществования с миром ислама. «Средневековые пограничные общества, — отмечает американский историк Ч. Гальперин, — предпочитали справляться с противоречием между идеальным и реальным, между предвзятостью и реальным при помощи идеологически оправданного молчания» [Halperin, 1985; Гальперин, 2001, с. 65–97]. Между тем, сочинения таких средневековых арабских и персидских авторов IX–X вв., как ат-Табари («История царей»), аль-Масуди (« Известия эпох»), Ибн Хордабеха («Книга путей и государств») и особенно Ибн Фадлана («Путешествие на Волгу»), неизвестные средневековым русским летописцам, но знакомые современным исследователям периода Киевской и Монгольской Руси, дают более развернутый и богатый фактический материал о культурной и духовной жизни хазар, буртасов, славян, русов, волжских болгар и других народов, населявших этот уголок Восточной Европы, существенно дополняя содержание средневековой русской книжной литературы и углубляя историософские границы вопроса «испытания вер»[5].

Анализ другого известного памятника историко-культурного наследия древней Руси «Слово о полку Игореве» (если оставить в стороне продолжающуюся полемику о его подлинности), реконструирует в художественных образах мир русско-половецких отношений, позволяя сделать вывод о значительных тюрко-булгарских заимствованиях в этом произведении. Эта поэма включает не только названия местностей (реки Каяла, Сула, Итиль) и населенных пунктов (Тмутаракань и др.), но и названия животных и птиц (кречет, гоголь, бурый волк), языческих богов (Боян), этнонимы (хунну — «хынове», угры — «овары», ольберы — «алперы» и т. п.), социально-политическую (Каган, боила, боярин, салтань, кощей и т. п.) и военную (сабля, «харалуг» — сталь, хоругвь, телега, япанча и др.) терминологию и т. д. Тогда же из булгаро-половецкой

[4] Характеризуя образцы русской средневековой словесности, С. А. Кириллина отмечает, какими «религиозно и идеологически ангажированными, вздорными и искаженными были представления об исламе, бытовавшие в российском обществе рассматриваемого периода» [Кириллина, 2010, с. 414].

[5] По оценке академика В. В. Бартольда, именно самый ранний, дохристианский период истории России характеризуется наиболее тесными культурными связями с арабо-мусульманским Востоком [Бартольд, 1977, с. 534].

среды в славяно-русский язык вошли и многие слова из торгово-коммерческого обихода: алтын, арба, барыш, деньга, басма, безмен, товар-товарищ и другие, ставшие достоянием русской письменной культуры.

Рассмотрим проблематику историко-культурных тюрко-славянских взаимовлияний и способы их интерпретации на примере известного образца московской книжной культуры XVI–XVII вв. — «Сказания о начале Москвы». Обращение к истории основания города с ретроспективных позиций позволяет анонимному книжнику свободно обращаться с хронологией и соединять принципиально не соединенные в летописях события (например, основание Москвы и смерть Андрея Боголюбского). Внешняя канва этого сочинения укладывается в несколько страниц [6]. В ней передан один из ярких и драматических эпизодов противостояния между богатым бояриным («болярином») Степаном (Стефаном) Кучкой, хозяином «сел красных» на месте нынешней Москвы, и великим князем Юрием Долгоруким, который «шел из Киева во Владимир град к сыну своему Андрею Юрьевичу, и пришел на место, где ныне царствующий град Москва». Не встретив должного приема и оказанных почестей, Юрий Долгорукий предает дерзкого и острого на язык Кучку («возгордевся зело и не почте великого князя») насильственной смерти, а его сыновей Петра и Акима вместе с единственной красавицей-дочерью Улитой («дщерь едину такову ж благообразну и лепу сущу») отсылает во Владимир к своему сыну Андрею. Далее, [спустя годы], Андрей сочетается браком с Улитой, которая в сговоре с братьями [из мести] убивает своего мужа. Возмездие княжеской семьи следует незамедлительно: брат Андрея Боголюбского Михаил Юрьевич велел братьев перебить, а Улиту «повесити на вратах и растреляти из многих луков»[7]. События XII в., когда Юрий Долгорукий основывает будущую столицу, адаптированы к историческим условиям XV–XVI вв., вступая в диалог с новым политическими и культурными реалиями эпохи «Москвы — третьего Рима» и «Москвы сорока сороков». Это эпоха острой цивилизационной конфронтации христианского мира с миром ислама (можно вспомнить взятие турками Царьграда (Константинополя) в 1453 г., взятие Казани Иваном Грозным 1552 г. и завершение Реконкисты — изгнание из Испании мавров). К этому времени идейные парадигмы эпохи, опиравшиеся на византийское наследие, окончательно формируют официальный дискурс русского православного государства. С этим же связаны сам характер летописания, а также оценочные суждения автора о главных героях — протагонистах и антагонистах «Сказания о начале Москвы». Взятые из Ипатьевской и Лаврентьевской летописей исторические сведения об Андрее Боголюбском и Улите, «дщери Кучковой», т. е. дочери Степана (Стефана) Ивановича Кучки, составляют фабулу этой запутанной средневековой «детективной» истории, подтверждая мысль о произвольном характере соотношения правды и вымысла в традиционном русском историописании. Автор первой «Истории Российской» В. Н. Татищев, опираясь на известные ему источники, а иногда выдумывая новые, привносит в ее изложение немало далеких от реальности субъективных оценок. «Очень похоже на то, что… мы имеем дело с домыслами историописателя XVIII века», — отмечает А. Ю. Карпов, подробно разбирая соответствующие главы сочинения

[6] Далее «Сказание» цитируется в основном по изданию академика М. Н. Тихомирова [Тихомиров, 1947, с. 210–214].

[7] [Повесть о начале царствующего града Москвы, 1987, с. 295–300; Тихомиров, 1999, с. 15–16].

В. Н. Татищева об этом историческом сюжете [Карпов, 2014. с. 13–16]. Официальный историописатель XIX в. Н. М. Карамзин, считая эту летописную версию об основании Москвы «историческим баснословием», ограничивается сухим изложением нарратива о московских первожителях. Историк прошлого столетия С. К. Шамбинаго, во многом следуя за логикой Н. М. Карамзина, развивает критический подход к историям о начале Москвы, разделяя их на три вида: хронографическую, сохраняющую «средневековый историзм», а также утратившие связь с реальной действительностью новеллу и сказку. Центральное место в хронографической повести отводится возникновению Москвы на месте селения боярина Кучки и насильственной смерти «победителя болгар» Андрея Боголюбского в 1174 г. от рук родственников поверженного Кучки. Анализируя содержание повести и объясняя глубинные причины возникновения мифологемы «Москва — третий Рим», историк пишет: «Москва была основана на крови Кучки, на дочери которого женился А. Боголюбский», а также резюмирует: «Списков повестей много: они служили любимым чтением, как отражение моды XVIII в. на генеалогические и баснословные упражнения на исторические темы» [Шамбинаго, 1936, с. 69].

«Сказания...» в разных существующих списках [8] — это иллюстрация искусственно сконструированного топоса, «традиция», где лица, представляющие иноверный субстрат (половцы, болгары, басурмане), призваны оттенить превосходство и достоинства представителей великокняжеского рода — Юрия Долгорукого и его сына Андрея Боголюбского. Изучение исторического контекста эпохи Юрия Долгорукого и исследование полемической семантики «Сказаний…» позволяет предложить значительно дополненную, через «преодоление сопротивления» древнерусского летописного материала, новую версию этого исторического сюжета об основании Москвы.

Кучка — Кучково — Москва

Этнический состав Владимиро-Суздальского княжества, как мы отмечали, был весьма разнообразен: кривичи и вятичи, представлявшие славянские народы, меря как представители финно-угорских народов и тюркоязычные болгары жили в одном евразийском пространстве северо-восточной Руси, что предопределило и подспудный процесс взаимной культурной адаптации. Академик М. Н. Тихомиров называет Кучку «одним из вятических старшин или князьков», т. е. относит к славянскому этносу, распространенному в то время в бассейне Москвы-реки. Это ошибка. Ономастический анализ имени Кучки, подкрепленный фактами этого исторического периода, позволяет прийти к другому выводу. Непривычное для слуха «Кучка» восходит к словам тюркско-финно-угорского корня «куч — кучак» (обнимание, охапка, кипа) либо «кучук, кучык, кычук» (короткий, небольшой, маленький) [9], что указывает на широкие границы дисперсного проживания булгар к моменту основания Москвы. Одновременно Кучук — одно из языческих имен у древних болгар/финно-угров (чувашей). Прежде чем появилось первое документальное упоминание о Москве, на этом месте располагались

[8] По оценке М. А. Салминой, всего существует 29 списков «Повести о начале Москвы» [Салмина, 1964, с. 39].

[9] [Древнетюркский словарь, 1969, с. 463]. См. также: [Баскаков, 1979; Веселовский, 1974].

вотчинные земли боярина Кучки, входившие в состав Ростово-Суздальского княжества, что, видимо, позволило родиться неверному суждению о происхождении Кучки. Центр его вотчины располагался в районе нынешних Чистых прудов, еще в древности получивших название «Кучково поле» близ Сретенских ворот Белого города [Векслер, 2006, с. 22–24]. После смерти Кучки боярские вотчины, получившие название Кучково (Кучково поле), отошли в личный домен великого князя Юрия Долгорукого. «Москва, рекше Кучково» (Москва значит Кучково) часто встречается в русских летописях, начиная с XII в. Это имя издревле существует в топонимике Северо-Восточной Руси (волость Кучка) [Карпов, 2014, с. 22], оно сегодня (в разных вариантах) встречается в Крыму, центральной России, например, в Сторицком районе Тверской области (дер. Кучково), на севере Мари Эл (село Кучка Оршанского района), Республике Татарстан (село Починок Кучук), Пензенской обл. (село Кучки) и Сибири (село и река Кучук в Алтайском крае). Таким образом, топоним Кучук этимологизируется на материале тюркского языка.

Месть Улиты

«Болгарский» след происхождения Кучки находит подтверждение в летописном упоминании «дщери Кучковой», которая названа «болгарыней» либо «болгаркой родом». Обстоятельства убийства князя Андрея Боголюбского Улитой и ее братьями («окоянными Кучковичами») летописи объясняют местью мужу за разорение Волжской Болгарии, указывая также на имевшую место неудовлетворенность семейной жизнью супругов [10]. Действительно, летом 1164 г. состоялся победоносный военный поход Андрея Боголюбского на Волжскую Болгарию, которая к этому времени уже сформировалось как государство, входившее в ареал арабо-мусульманской цивилизации. Летописцы, а вслед за ними современные интерпретаторы, придают этой войне, обращаясь к негативной семантике, характер крестового похода: «Одержанная князем победа была воспринята и им самим, и окружающими его людьми, прежде всего, как новое свидетельство Божественного покровительства князю и всей русской земле, как зримое торжество Православия» [Карпов, 2014, с. 185]. По версии Тверского сборника походы супруга Улиты Андрея Боголюбского на ее родину пробудили к нему ненависть, которая выльется наружу не сразу, а только через 10 лет — в 1174 г.(?). Несмотря на условный характер летописных репрезентаций и нарративную иносказательность, которой пользовались московские книжники, можно сделать вывод о том, что «дщерь Кучкова» вопреки крещению сохраняла земляческую (ментальную) связь с прежней традицией, возможно, храня в памяти верность обычаям и религии своих предков. Имеющийся в исторической науке материал не дает нам права развивать эту идею до конца, но обращение к фундаментальной работе Р. М. Шукурова, который в связи с сочинением персидского автора Хафиза Абру (ум. в 1430 г.) вводит понятие «криптомусульмане» / «криптохристиане», позволяет гипотетически предположить, что в случае с Улитой мы имеем дело с криптомусульманством, т. е. скрытой формой исповедания религии предков. «Криптомусульманство, — подчеркивает автор, — не

[10] Тверская летопись XVI в. сообщает: «…Убиен бысть благоверный великий князь Андрей Юриевич Боголюбский по научению своеа ему княгини. Бе бо болгарка родом, и дръжание к нему злую мысль, не про едино зло, но и просто, иже князь великий много воева… Болгарскую землю, и сына посыла, и много зла учини болгарам» [Полное собрание русских летописей, Т. 15, стб. 250–251].

являлось для социального пространства Византии чем-то невообразимым» [Шукуров, 2017, с. 403]. История раннего халифата, богатая примерами различных форм «незавершенной» идентичности и религиозного синкретизма, показывает, как условные «криптохристиане» (вчерашние адепты христианских сект несториан и монофизитов) под влиянием мусульманского окружения постепенно интегрируются в новый для них арабо-исламский социум, либо, наоборот, в изменившейся (благоприятной для них) ситуации возвращаются в лоно материнской традиции [Большаков, 1993, с. 129–131, 199–207]. Для социального пространства средневековой Руси, где имели место разные формы контактов с восточными и южными соседями, исповедующими ислам, подобное допущение вполне имеет право на существование.

Андрей / Китай Юрьевич Боголюбский

Образ Андрея Боголюбского, описанный книжником в «Сказании о начале Москвы» на основе известных «клишированных конструкций» религиозной космологии, еще более углубляет понимание современного читателя об условности и отвлеченности летописного изложения от реального исторического контекста. Значение тюрко- половецкого / болгарского фактора в жизни средневекового русского общества, а также присутствие тюркоязычных этносов в социальных стратах Владимиро-Суздальского княжества можно проследить, анализируя биографии Юрия Долгорукого и его сына Андрея Боголюбского. Согласно историческим источникам, Юрий Долгорукий был женат на половецкой княжне, дочери половецкого хана Аепы (Аййуба), от которой у него было семеро сыновей, включая старшего — князя Андрея Боголюбского. До крещения князь Андрей Юрьевич носил имя Китай, что указывает на авторитет его матери и подтверждает сильное влияние окружавшей его половецкой среды в целом[11]. Союзнические отношения с половецкими ханами прослеживаются на протяжении всей жизни Юрия Долгорукого и его сына, а затем внуков, которые в сложные моменты княжеских распрей и междоусобиц могли рассчитывать на поддержку и гарантированную безопасность со стороны своих кипчакских родственников. Историк А. Ю. Карпов, анализируя перипетии богатой на события жизни князя Андрея Боголюбского, указывает, что влияние матери-половчанки сказалось на тесных родственных узах, включая «общий язык» с половцами, а его сын Юрий Андреевич после смерти отца в течение «восьми или около того лет» провел среди половцев, спасаясь от своего дяди Всеволода, претендовавшего на владимирский княжеский стол [Карпов, 2014, с. 12, 366]. В городской топонимике Москвы слово Китай дало название самому древнему (после Кремля) месту — Китай-город. Этимология этого слова (переводится «укрепление», «крепость») также восходит к ареалу тюркской языковой группы.

Существенным дополнением к этому лингво-культурологическому анализу «Повести временных лет» служит антропологическая реконструкция облика князя, выполненная историком М. М. Герасимовым (*илл. 1*). Заметно выраженные монголоидно-азиатские черты его лица служат наглядным подтверждением того, каким был «среднестатистический» московский житель на заре основания города. Думается,

---

[11] [Карамзин, 1991, с. 522, прим. 26]. В «Киевском синопсисе» (1836) читаем: «Китаем Андрей нарицашеся прежде крещения» [Салмина, 1964, с. 41].

остальные шесть братьев Китая / Андрея от матери-половчанки мало чем могли отличаться от него внешне.

Обращение к упомянутым в статье летописным памятникам и попытка их анализа через инструментарий герменевтики позволяет с принципиально иных, «неакадемических» позиций реконструировать историческую реальность средневековой Руси с ее с разнородным по этнокультурному составу населением. «Альтернативные тропинки в историю, — отмечает П. Хаттон, — открывали миры, о которых никто и не подозревал. И усложняли понимание нашего наследия» [Хаттон, 2004, с. 15]. Несмотря на то что в ментальной картине мира русского книжника, следующего канонам византийского дискурса, как правило, присутствует религиозно-враждебное отношение к представителям исламской цивилизации в летописных репрезентациях, проанализированных в статье, под «первым культурным слоем» памятника можно обнаружить неожиданные, но очень важные находки, с одной стороны, действительно «усложняющие» наши представления о прошлом (которое по преимуществу было представлено «каноническими» версиями отечественной истории), а с другой — проливающие свет на глубинные основы взаимопереплетенного единства славянских и тюркских народов страны.



Илл. 1. Князь Андрей Боголюбский (*реконструкция М. М. Герасимова*)

Литература / References

Асадуллин Ф. А. *Мир ислама в общественно-культурном пространстве Москвы: опыт прошлого и современность*. М., 2015 [Asadullin F. A. *The World of Islam in the Social and Cultural Space of Moscow: Past Experience and Modernity*. Moscow, 2015 (in Russian)].

Бартольд В. В. *Сочинения*. Т. 9. М., 1977 [Bartold V. V. *Collected Works*. T. 9. Moscow, 1977 (in Russian)].

Баскаков Н. А. *Русские фамилии тюркского происхождения*. М., 1979 [Baskakov N. A. *Russian Surnames of Turkic Origin*. Moscow, 1979 (in Russian)].

Большаков О. Г. *История халифата*. Т. 2. *Эпоха великих завоеваний, 633–656*. М., 1993 [Bolshakov O. G. *The History of the Caliphate*. T. 2. *The Era of Great Conquests*, 633–656. Moscow, 1993 (in Russian)].

Векслер А. Г. *Спасательная археология Москвы. Избранные статьи и материалы*. М., 2006 [Veksler A. G. *Rescue Archeology of Moscow. Selected Articles and Materials*. Moscow, 2006 (in Russian)].

Веселовский С. Б. *Ономастикон. Древнерусские имена. Прозвища и фамилии*. М., 1974 [Veselovsky S. B. *Onomastikon. Old Russian Names. Nicknames and Surnames*. Moscow, 1974 (in Russian)].

Гальперин Ч. Идеология молчания: предвзятость и прагматизм на средневековой религиозной границе // *Американская русистика. Вехи историографии последних лет. Период Киевской и Монгольской Руси. Антология*. Самара, 2001 [Galperin C. The Ideology of Silence: Prejudice and Pragmatism on the Medieval Religious Border // *American Russian Studies. Milestones of Historiography in Recent Years. The Era of Kievan and Mongolian Rus'. Anthology*. Samara, 2001 (in Russian)].

Гумилев Л. Н. *От Руси к России*. М., 2007 [Gumilev L. N. *From Rus' to Russia*. Moscow, 2007 (in Russian)].

Данилевский И. Н. *Повесть временных лет: герменевтические основы источниковедения летописных текстов*. М., 2004 [Danilevsky I. N. *The Tale of Bygone Years: the Hermeneutical Foundations of the Source Study of Chronicle Texts*. Moscow, 2004 (in Russian)].

Данилевский И. Н. *Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). Курс лекций*. М., 2001 [Danilevsky I. N. *The Russian Lands through the Eyes of Contemporaries and Descendants (XII–XIV centuries). Lectures*. Moscow, 2001 (in Russian)].

Древнетюркский словарь. Л., 1969 [*Ancient Turkic Dictionary*. Leningrad, 1969 (in Russian)].

История Дагестана с древнейших времен до наших дней. В 2-х т. М., 2004 [*History of Dagestan from Ancient Times to the Present Day*. 2 vols. Moscow, 2004 (in Russian)].

История и память: Историческая культура Европы до начала нового времени. Под ред. Л. П. Репиной. М., 2006 [*History and Memory: The Historical Culture of Europe before the Beginning of Modern Time*. Repina L. P. (Ed.). Moscow, 2006 (in Russian)].

История России с древнейших времен до начала XXI в. В 3-х т. Под ред. Л. В. Милова. М., 2006 [*The History of Russia from Ancient Times to the Beginning of the XXI Century*. 3 vols. Milov L. V. (Ed.). Moscow, 2006 (in Russian)].

История России с древнейших времен до наших дней. В 2-х т. Под ред. А. П. Сахарова. М., 2010 [*The History of Russia from Ancient Times to the Present Day*. 2 vols. Sakharov A. P. (ed.). Moscow, 2010 (in Russian)].

История татар с древнейших времен. В 7 т. Казань, 2003–2013 [*The History of the Tatars since Ancient Times*. 7 vols. Kazan, 2003–2013 (in Russian)].

История Чечни с древнейших времен до наших дней. В 2-х т. Грозный, 2008 [*History of Chechnya from Ancient Times to the Present Day*. 2 vols. Grozny, 2008 (in Russian)].

Карамзин Н. М. *История государства Российского*. Т. 2–3. М., 1991 [Karamzin N. M. *History of the Russian State*. T. 2–3. Moscow, 1991 (in Russian)].

Карпов А. Ю. *Андрей Боголюбский*. М., 2014 [Karpov A. Yu. *Andrey Bogolyubsky*. Moscow, 2014 (in Russian)].

Кириллина С. А. *Очарованные странники: арабо-мусульманский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий*. М., 2010 [Kirillina S. A. *Enchanted Wanderers: The Arab-Muslim World through the Eyes of Russian Pilgrims of the 16th–18th Centuries*. Moscow, 2010 (in Russian)].

Любавский М. К. *Историческая география России в связи с колонизацией*. СПб., 2000 [Lyubavsky M. K. *Historical Geography of Russia in Relation with the Colonization*. Saint Petersburg, 2000 (in Russian)].

Малашенко А. В. *Исламское возрождение в современной России*. М., 1998 [Malashenko A. V. *Islamic Revival in Modern Russia*. Moscow, 1998 (in Russian)].

Повесть временных лет. Сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969 [*The Tale of Bygone Years. Collection of Works of Literature of Ancient Russia*. Moscow, 1969 (in Russian)].

Повесть о начале царствующего града Москвы // *Изборник: Повести Древней Руси*. М., 1987 [The Tale of the Beginning of the Reigning City of Moscow // *Izbornik: Tales of Ancient Rus'*. Moscow, 1987 (in Russian)].

Полное собрание русских летописей. Т. 15. *Рогожский летописец. Тверской сборник*. М., 1965 [*The Complete Collection of Russian Chronicles*. T. 15. *Rogozhsky Chronicler. Tver' collection*. Moscow, 1965 (in Russian)].

Салмина М. А. *Повести о начале Москвы*. М., 1964 [Salmina M. A. *Tales of the Beginnings of Moscow*. Moscow, 1964 (in Russian)].
Смирнов А. П. *Волжские булгары*. М., 1951 [Smirnov A. P. *The Volga Bulgars*. Moscow, 1951 (in Russian)].
Тихомиров М. Н. *Древняя Москва*. М., 1947 [Tikhomirov M. N. *Ancient Moscow*. Moscow, 1947 (in Russian)].
Тихомиров М. Н. *Древняя Москва. XII–XV вв*. М., 1999 [Tikhomirov M. N. *Ancient Moscow. XII–XV Centuries*. Moscow, 1999 (in Russian)].
Хаттон П. *История как искусство памяти*. СПб., 2004 [Hatton P. *History as an Art of Memory*. Saint Petersburg, 2004 (in Russian)].
Шамбинаго С. К. Повести о начале Москвы // *Труды отдела древнерусской литературы*. Т. 3. М., Л., 1936 [Shambinago S. K. The Tales of the Beginnings of Moscow // *Works of the Department of the Ancient Russian Literature*. T. 3. Moscow, Leningrad, 1936 (in Russian)].
Шукуров Р. М. *Тюрки в Византийском мире (1204–1461)*. М., 2017 [Shukurov R. M. *Turks in the Byzantine World (1204–1461)*. Moscow, 2017 (in Russian)].
Юрганов А. Л. *Категории русской средневековой культуры*. М., 1997 [Yurganov A. L. *Categories of Russian Medieval Culture*. Moscow, 1997 (in Russian)].
Halperin C. J. *Russia and the Golden Horde. The Mongol impact on Medieval Russian history*. Bloomington, 1985.
Levi-Strauss C. *La pensee sauvage*. Paris, 1962.

Электронные ресурсы / Electronic sources

На единство нации добавят средств. Разработан план реализации новой Стратегии госнацполитики // *Коммерсантъ*. 11.01.2019. URL: https://www.kommersant.ru/doc/3850532 (дата обращения 21.03.2019).

«ВИЗАНТИЯ — РОКОВОЙ ГОРОД»: ВОСТОЧНЫЙ ВОПРОС И ПОПЫТКИ ЕГО «РАЦИОНАЛИЗАЦИИ» В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ (ВТОРАЯ ТРЕТЬ XIX В.)

А. В. Болдырев*

В статье исследуется значение Стамбула (Константинополя) для общественного мнения России в 40–70-е гг. XIX в. Показан процесс формирования направления, альтернативного варианту геополитического расширения за счет османской столицы. Исследуются взгляды видных «политологов» того времени — дипломатов, правоведов, журналистов. Автор демонстрирует, что наиболее рациональное решение проблемы предложил Б. Н. Чичерин, аргументировавший необходимость создания условий для становления в рамках Османской империи самостоятельных балканских государств как наиболее оптимального решения Восточного вопроса для России.

Ключевые слова: Восточный вопрос, рационализация Восточного вопроса, Османская империя Турция, Чичерин, Неклюдов, Балканский союз.

"BYZANTIA — THE FATEFUL CITY": THE EASTERN QUESTION AND ATTEMPTS TO RATIONALISE IT IN RUSSIAN SOCIAL AND POLITICAL DISCOURSE (SECOND THIRD OF THE 19TH CENTURY)

Andrey V. Boldyrev

The article reviews the importance of Istanbul (Constantinople) to the Russian public opinion in the 1840–1870s and shows how a direction was formed that was an alternative to geopolitical expansion at the expense of the Ottoman capital. The views of famous "political scientists" of the time — diplomats, lawyers and journalists — are explored. According to the author, the most rational solution to the problem was proposed by B. N. Chicherin, who persuasively showed how creating conditions for independent Balkan states within the Ottoman Empire was the most optimal solution of the Eastern question for Russia.

Keywords: Eastern question, rationalisation of the Eastern question, Ottoman Empire, Turkey, Chicherin, Neklyudov, Balkan Union.

Впервые понятие «Византия — роковой город», было сформулировано в письме В. А. Жуковского своему воспитаннику — великому князю Константину в 1845 г. «Византия, — писал он, — …роковой город, избави Бог нас от превращения Русского царства в империю Византийскую…

* Андрей Викторович БОЛДЫРЕВ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; boldirew.andrei2011@yandex.ru

Andrey V. BOLDYREV, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; boldirew.andrei2011@yandex.ru

В Царьграде, который по своему чудесному положению между двух знаменитых морей, по всем окружающим его очарованиям природы, искусств и воспоминаниям историческим… имеет полное право быть столицей великой империи, православные русские цари исчезли бы для России за стенами султанского сераля… не брать и никому не давать Константинополя, этого для нас довольно. …Лучше тех границ, которые теперь имеет Россия, и выдумать невозможно. …Все завоевания для россиян уже вполне завершены. …Ей не нужно внешнего ослепительного (Византийского) великолепия, ей нужно внутреннее… строго постоянное национальное развитие»[1].

Сомнения в соответствии территориального расширения России ее национальным потребностям высказывались и на профессиональном уровне — в русском дипломатическом корпусе Стамбула. Его руководитель — российский посланник в Османской империи Владимир Павлович Титов (1843–1854) — маститый дипломат, архивист и талантливый литератор, в записке «О православной церкви на Востоке» (3 мая 1848 г.) писал, что «мечта» о Константинополе, «переведенная на ясный практический язык, должна означать завоевание… за которым кроется гибель нашей народности и могила государственного единства. Константинополь не только яблоко раздора, но и яблоко искушения и растления… потому, что завоеватель, дабы удержать за собою Константинополь, неминуемо должен стремиться к новым приобретениям… Таким образом, если бы пришлось России водвориться на Босфоре, то сюда на долгие лета и поколения должно будет ей сосредоточить все усилия; забыть родной север, воспитавший ее юную силу, разломиться на две огромные, по всей вероятности, враждующие части северную и южную, словом, *перестать быть Россией* (выделено мной. — *А. Б.*)» [Материалы, 1910, с. 790].

Более детальный анализ ситуации был сделан в 1864 г. бывшим дипломатом В. С. Неклюдовым[2]. Его статья «Об отношениях России к Оттоманской империи» была опубликована спустя десятилетие после Крымской войны, а потому в отличие от своих предшественников Неклюдов не ограничился геополитическим контуром проблемы, а предложил по примеру великих держав «рационализировать» политику России в Восточном вопросе. Соглашаясь с общепринятым мнением, что в политике России должны преобладать вопросы внутреннего развития, Неклюдов подчеркивал, что «нельзя забывать, что события нас ждать не будут, и что, в ожидании счастливого и желанного момента, когда мы, укрепленные внутри, сами собою возымеем должное значение в европейской политике, нам не мешало бы уяснить себе цель, к которой нам надлежит стремиться на Востоке, и образ действия, каким мы можем его достигнуть» [Неклюдов, 1910, с. 614].

В. С. Неклюдов соглашался, что интересы России в Восточном вопросе заключались в «единственной цели, какую надлежит России иметь на Востоке, которая состоит в защите, покровительстве и охранении религиозных и материальных интересов единоверных и единоплеменных нам населений этого края». Однако он не скрывал, что «не интересы национальностей руководят двигателями современных

[1] Цит. по: [Орешкова, 2018, с. 99]. Сжатое изложение письма В. А. Жуковского см.: [Россия, Царьград и Проливы, 1916, с. 50–51].

[2] Данная статья послужила ответом на предложения одного из видных российских дипломатов 1830-х гг. М. Волкова, который предлагал использовать завоевание Россией Кавказа для постепенного продвижения в Малую Азию — т. е. окончательно разрешить Восточный вопрос.

событий, седлающего этого нового конька нашего времени, а стремление к политическому преобладанию в ущерб противников, к территориальным приобретениям и к утверждению своего исключительного влияния, где только можно» [Неклюдов, 1910, с. 613]. Единственной сферой влияния такого рода с конца XVIII в. были Балканы — место, где Российская империя могла не только успешно конкурировать с европейскими державами, но и превосходить их влияние. В качестве инструмента «мягкой силы» Неклюдов предлагал использовать методы «мирного проникновения», переняв этот опыт у западных держав: внедрение военных инструкторов в османскую армию и, по примеру Великобритании и Франции, не ограничиваться одними официальными отношениями, а вникать во все тонкости внутренней жизни Османской империи. Для повышения статуса российского представителя в Стамбуле Неклюдов предлагал повысить ранг российского посланника до ранга посла[3]. Едва ли не главную ошибку России Неклюдов видел в том, «что мы оставили без всякого внимания — что же? …Вопрос о народном просвещении! — и предоставили молодое поколение края всем влияниям пропаганды западных держав» [Неклюдов, 1910, с. 622].

Подобные меры должны были, по его мнению, «ввести Турцию в круг нашей политической жизни и наших интересов». Кое в чем предложенный подход повторял те принципы, на которых после Крымской войны российский МИД пытался перестроить взаимоотношения с Османской империей, однако имел от них и ряд существенных отличий, главное из которых заключалось в том, что Неклюдов исходил из необходимости отказаться от политики коллективного давления на Стамбул[4]. Такой подход ограничивал возможности для России использовать поддержку Европы для облегчения положения христианских подданных султана, однако позволил бы России и Османской империи решать эту проблему, исходя из своих интересов, т. е. исключил бы из их отношений наиболее взрывоопасные моменты. Отказ от политики завоеваний переводил вопрос о балканских владениях султана из сферы противостояния в сферу сотрудничества двух держав, что позволяло России вновь стать посредником во взаимоотношениях султана с его православными подданными. Неклюдов предлагал «убедить Порту в отсутствии у нас всяких завоевательных замыслов и в совершенной ее безопасности с нашей стороны…». По его мнению, сделать это было нетрудно, поскольку в пользу российско-турецкого сближения говорила политика западных держав. «Внушить ей (Турции. — *А. Б.*) нашею опорой силу противодействовать притязаниям ее западных псевдодрузей, значило лишь воскресить всем памятное на Востоке предание последних лет царствования Махмуда» [Неклюдов, с. 627, 629][5].

Не останавливаясь на разборе записки В. С. Неклюдова[6], отметим, что в российском общественно-политическом дискурсе тех лет она выделялась программным характером, сходясь в оценках ситуации с мнением российского канцлера

---

[3] Представитель России в Стамбуле имел ранг посланника — т. е. по своему дипломатическому статусу занимал третье место после посла (Великобритания и Франция) и интернунция (Австрия). В 1867 г. статус представителя России был повышен до ранга посла.

[4] «Священный указ» (*хатт-и хумаюн*) от 18 февраля 1856 г. уравнял в правах христианское и мусульманское население Османской империи. «Концерт» великих держав в составе России, Великобритании, Франции, Австрии и Пруссии был гарантом проведения в жизнь намеченных реформ.

[5] Период правления султана Махмуда II (1809–1839) отмечен сближением России и Османской империи.

[6] Подробнее см.: [Болдырев, 2018].

А. М. Горчакова[7], представившего царю в 1867 г. отчет с обозрением Восточного вопроса. Горчаков писал: «Обратив взор в будущее, нам следует предвидеть, что христианский Восток… не избегнет столь мощного на сегодняшний день влияния капитала и материального прогресса Запада. …Чтобы Россия имела в этих краях достойное ее влияние, необходимо подкрепить моральные узы военными, финансовыми, промышленными и торговыми отношениями, которые неразрывно связали бы судьбы России и этих стран воедино. …Россия сможет занять такое положение, лишь развив свои внутренние силы, которые на сегодняшний день есть единственный реальный источник политического могущества государств»[8]. Из записки Горчакова, впрочем, следовало, что рационализация Восточного вопроса в «чистом виде» для России невозможна, поскольку последняя не может относиться к Востоку лишь «с точки зрения чистой политики». В описываемое время это действительно становилось невозможным. Расчеты Петербурга на сближение с Османской империей в рамках европейского концерта не оправдались. Если до середины 1860-х гг. Россия стремилась ограничить освободительное движение балканских народов легальными рамками, то затем появилась новая концепция о предоставлении балканским народам свободы действий без вмешательства европейских держав в отношения Порты с христианским населением. Позиция России во многом определялась стремлением воспользоваться ситуацией в балкано-ближневосточном регионе, чтобы поставить вопрос о пересмотре «ограничительных» статей Парижского трактата 1856 г. Несмотря на стремление Горчакова, предупреждающего, что «одна политическая ошибка» может отбросить российское государство «на полвека назад», Восточный кризис 1870-х гг. сделал продолжение «стабилизационного» периода невозможным. Логика событий вела к тому, что окрепшая со времени Крымской войны Российская империя должна была подтвердить свой великодержавный статус успешной военной кампанией на Балканах.

Из общего хора одобрения, вызванного начавшейся войной с Османской империей, с правого фланга русского общественного мнения выбивался одинокий голос К. Н. Леонтьева, писателя и публициста, в прошлом дипломата, около десяти лет прослужившего консулом на Балканах. В 1860-е гг. Леонтьев являлся сторонником славянофильства, однако в 1870-е гг. пересмотрел свои взгляды, став убежденным противником единства и даже освобождения южных славян. Выйдя в отставку, Леонтьев покинул Османскую империю и вернулся в Россию. В 1875 г. было издано программное произведение Леонтьева — трактат «Восток, Россия и Славянство», в котором автор изложил свои взгляды на Восточный вопрос. На мировоззрение Леонтьева значительное влияние оказало пребывание на Балканах. «Старые славянофилы, — отмечал он, — воображали себе, что затмение турецкого полумесяца повлечет за собой немедленный яркий восход Православного Креста на Христианском Востоке. Живя в Турции, я скоро понял истинно ужасающую вещь… что только благодаря туркам и держится еще истинно православное и славянское на Востоке. Я стал подозревать, что отрицательное действие мусульманского давления, за неимением

[7] Горчаков А. М. (1798–1883) — князь (с 1871 г. с титулом «светлейший»), дипломат, почетный член Петербургской академии наук; в 1856–1882 гг. — министр иностранных дел России, с 1867 г. — Государственный канцлер, член Государственного совета (с 1862 г.).
[8] Цит. по: [Орешкова, 2018, с. 96].

лучшего, спасительно для наших славянских особенностей»[9]. «…Я стал бояться, что мы не сможем, не успеем заменить давление мусульманства другой, более высокой дисциплиной — дисциплиной духа, заменить… унизительный и невозможный страх агарянский страхом Божьим»[10]. С его точки зрения, интересам России соответствовало продолжительное пребывание балканских народов под властью султана, что должно было упрочить позиции России в регионе к тому времени, когда поддержание целостности османского государства стало бы невозможным.

Нет необходимости подробно останавливаться на ходе боевых действий, закончившихся ревизией Сан-Стефанского мира 19 февраля (3 марта) 1878 г. на заседаниях Берлинского конгресса (13 июня — 13 июля 1878 г.) Лишь немногочисленные группы либеральной интеллигенции предлагали оценивать Берлинский мир с точки зрения реальной международной обстановки и интересов самой России. Наиболее последовательные антивоенные позиции занимал журнал «Вестник Европы» — рупор либеральной оппозиции, «Вестник» одобрял осторожную политику правительства на заключительном этапе войны — отказ занять Стамбул. Журнал указывал на приоритет экономических и политических реформ в стране перед туманными перспективами активной политики на Балканах, подчеркивая, что в силу внутренних проблем России «слишком часто не до славян» [Пыпин, 2002, с. 558–560]. «Вестник» выдвинул новую концепцию внешней политики России, которая заключалась, прежде всего, в развитии мирных экономических отношений с европейскими странами и завоевании балканского рынка. Восточный вопрос предлагалось решить дипломатическими средствами путем раздела Османской империи на сферы влияния между Россией и западноевропейскими державами, при этом в журнале считали лучшим выходом для России создание под ее эгидой федерации балканских государств [Писарев, 1990, с. 43].

В наиболее «концентрированном» виде точка зрения либеральных кругов была сформулирована в записке «Берлинский мир перед русским общественным мнением». Ее автором являлся видный общественный деятель, профессор истории и права Московского университета Борис Николаевич Чичерин. Она была ответом на призыв председателя Московского славянофильского комитета И. С. Аксакова, предлагавшего ревизию решений Берлинского конгресса, не останавливаясь перед угрозой войны с австро-германским блоком [Аксаков, с. 300–301, 306]. Формально записка была адресована наследнику престола, будущему императору Александру III и другим лидерам «военной партии». В конспективном варианте она была впоследствии изложена в мемуарах Б. Н. Чичерина. Чичерин считал, что реальные интересы России в Восточном вопросе составляют Балканы и черноморские проливы. Однако для решения этих задач он отвергал любую форму «политики завоеваний». По его мнению, и Стамбул, и Проливы должны были оставаться под суверенитетом Порты. «Ни один здравомыслящий русский человек, — отмечал Чичерин, — конечно, не думает о завоевании Турции и присвоении себе Константинополя. Это было бы не усиление, а ослабление России. Центр тяжести перенесся бы на юг, и Россия перестала бы быть Россией». Читая записку Б. Н. Чичерина, Александр II подчеркнул эти слова, сделав отметку: «Совершенно верно». Именно по этой причине Чичерин был категорическим

[9] Цит. по: [Жуков, 2006, с. 96].
[10] Цит. по: [Лурье, 1997, с. 169].

противником того, чтобы Россия взвалила на себя освободительную миссию на Балканах, что было чревато значительными материальными затратами, а также, как показал опыт прошедшей войны, угрозой международной изоляции и военного столкновения с остальной Европой. Подобно другим дальновидным политикам, Чичерин предвидел возможность осложнения отношений России с молодыми балканскими государствами, указывая, на то, что разрешение Восточного вопроса «зависит не от изгнания турок из Европы, а от внутреннего развития подвластных Турции племен». Россия, со своей стороны, должна помогать постепенному становлению государственности балканских народов. В этом, по мнению Чичерина, и должна была состоять политика России в Восточном вопросе — создание федерации самостоятельных балканских государств, находящихся под покровительством России (Балканский союз). Чичерин подчеркивал, что преждевременный развал Османской империи может привести к утрате Россией своих позиций на Балканах. Анализируя последствия Русско-турецкой войны, он пришел к неутешительному выводу, что ее конечным итогом стало усиление в балкано-ближневосточном регионе позиций основных соперников России — Великобритании и Австро-Венгрии. «Шаг был сделан громадный, — заключал Чичерин, — но не в нашу пользу» [Чичерин, 1934, с. 79–83].

Именно Б. Н. Чичерину удалось наиболее полно «рационализировать» Восточный вопрос для России — емко сформулировать те принципы восточной политики, которые до него неоднократно высказывали И. А. Жуковский, В. П. Титов[11], В. С. Неклюдов, «Вестник Европы», «Одесский вестник» и проч. Не удивительно, что его поддержали и наименее экзальтированные сторонники консервативного лагеря, правда, по иным соображениям. К. Н. Леонтьев считал решения Берлинского конгресса «политической и дальновидной победой» русской дипломатии: «…Лучше бы не поднимать дело о проливах и Царьграде до тех пор, пока это нам невыгодно, — отмечал он, — лучше бы сохранять там турок и даже защищать их, чем удалять их несвоевременно и передавать Царьград и проливы на произвол судьбы» [Леонтьев, 1996, с. 132]. Идея о создании балканской федерации, что позволило бы России влиять на политические процессы на Балканах, не беря на себя ненужного груза «нравственной ответственности», спустя тридцать лет стала лейтмотивом в действиях русской дипломатии. Однако именно в трактовке Чичерина она (пусть и в теоретическом плане) давала России возможность «оптимизировать» решение Восточного вопроса. Логика (а точнее инерция) геополитического расширения не позволила России использовать этот шанс.

[11] С Жуковским, Титовым (до Восточной войны 1870-х гг. и с Ф. Ф. Достоевским) Чичерина роднило не только общее мнение относительно продвижения России в юго-восточном направлении, но и практически одинаковые формулировки этого нежелательного геополитического вектора — смещение «центра тяжести на юг» и «Россия перестала бы быть Россией». Идеи витали в воздухе, что не удивительно, учитывая тесный круг общения в петербургском и московском обществе.

Литература / References

Аксаков И. С. *Полное собрание сочинений.* Т. 1. М., 1886 [Aksakov I. S. *Full Collection of Writings.* Vol. I. Moscow, 1886 (in Russian)].

Болдырев А. В. «Нам надлежало стать не врагами Оттоманской империи, а защитниками от ее мнимых западных друзей»: русский дипломат о Восточном вопросе в 1864 г. // *Вестник Института востоковедения РАН.* 2018. № 4. С. 89–93 [Boldyrev A. V. "We Were Meant to Be Not the Enemies of the Ottoman Empire, but the Defenders from Its Alleged Western Friends": Russian Diplomat on the Eastern Question in 1864 // *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* (*Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*). 2018. 4. Pp. 89–93 (in Russian)].

Жуков К. А. *Восточный вопрос в историософской концепции К. Н. Леонтьева.* М., 2006 [Zhukov K. A. *Eastern Question in the Historiosophical Concept of K. N. Leontiev.* Moscow, 2006 (in Russian)].

Леонтьев К. Н. *Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза.* М., 1996 [Leontiev K. N. *East, Russia and the Slavs. Philosophical and Political Journalism. Spiritual Prose.* Moscow, 1996 (in Russian)].

Лурье С. В. Идеология и геополитическое воздействие. Вектор русской культурной экспансии. Балканы — Константинополь — Палестина — Эфиопия // *Научный альманах цивилизации и культуры.* Вып. 3. М., 1997. С. 150–188 [Lurie S. V. Ideology and Geopolitical Impact. Vector of Russian Cultural Expansion. Balkans — Constantinople — Palestine — Ethiopia // *Scholarly Almanac of Civilization and Culture.* Vol. 3. Moscow, 1997. Pp. 150–188 (in Russian)].

Материалы биографии епископа Порфирия Успенского. Под ред. П. В. Безобразова. Т. 1. СПб., 1910 [*Materials for the Biography of Bishop Porfiry Uspensky.* Bezobrazov P. V. (ed.). Vol. I. Saint Petersburg, 1910 (in Russian)].

Неклюдов В. С. Об отношениях России к Оттоманской империи // *Русский вестник.* 1864. № 10. С. 614–629 [Neklyudov V. On the Relations of Russia to the Ottoman Empire // *Russian Herald.* 1864. 10. Pp. 614–629 (in Russian)].

Орешкова С. Ф. «Восточный вопрос». Предыстория и война 1877–1878 гг. как его завершение // *Вестник Института востоковедения РАН.* 2018. № 2. С. 91–103 [Oreshkova S. F. "Eastern Question". It's History and the 1877–1878 War as its Resolution // *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* (*Journal of the Institute of Oriental Studies RAS*). 2018. 2. Pp. 91–103 (in Russian)].

Писарев Ю. А. Россия и Берлинский конгресс по материалам русской печати // *Славянский сборник.* Вып. 4. Саратов, 1990. С. 40–55 [Pisarev Yu. A. Russia and the Berlin Congress on the Materials of the Russian Press // *Slavic Collection.* Vol. 4. Saratov, 1990. Pp. 40–55 (in Russian)].

Пыпин А. Н. Панславизм в прошлом и настоящем // *Вестник Европы. Избранное. 1802–1881.* М., 2002. С. 550–575 [Pypin A. N. Pan-Slavism in the Past and the Present // *European Herald. Selected Works. 1802–1881.* Moscow, 2002. Pp. 550–575 (in Russian)].

Россия, Царьград и проливы. Материалы и извлечения. Под ред. Р. Стрельцова. Петроград, 1915 [*Russia, Czargrad, and the Straits. Materials and Extractions.* Streltsov R. (ed.). Petrograd, 1915 (in Russian)].

Чичерин Б. Н. *Воспоминания.* Т. 4. М., Л., 1934 [Chicherin V. N. *Memoirs.* T. 4. Moscow, Leningrad, 1934 (in Russian)].

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК, СРЕДНЯЯ АЗИЯ И КАВКАЗ НА XVI ВСЕРОССИЙСКОЙ ПРОМЫШЛЕННОЙ И ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ВЫСТАВКЕ 1896 г. В НИЖНЕМ НОВГОРОДЕ

И. Ю. Авдаков, А. К. Лукоянов[*]

Причиной проведения XVI Всероссийской промышленной и художественной выставки 1896 г. именно в Нижнем Новгороде явилось особое значение Нижегородской ярмарки в экономической жизни России. Нижегородская ярмарка — явление незаурядное в российской экономической истории, с ней связана одна из самых блестящих страниц анналов отечественной торговли. Ярмарка была основным внутренним рынком государства и являлась барометром хозяйственной жизни России, а впоследствии сыграла важную роль и во внешней торговле нашей страны. Возникшая почти на границе Азии и Европы, в месте пересечения Волги и ее притоков с сухопутными торговыми магистралями, Нижегородская ярмарка стала связующим звеном в торговле Востока и Запада. На выставке 1896 г. большое внимание было уделено торговле со странами Востока, что свидетельствовало об упрочении торгового влияния России на Дальнем Востоке и в Средней Азии. Особо увеличилось значение Кавказа во внутренней торговле России. Восточная коллекция имела большой успех на XVI Всероссийской промышленной и художественной выставке 1896 г. в Нижнем Новгороде.

Ключевые слова: Нижегородская ярмарка, торговля, Всероссийская промышленная и художественная выставка 1896 г.

THE FAR EAST, CENTRAL ASIA AND CAUCASUS AT THE XVI ALL-RUSSIA INDUSTRIAL AND ARTS EXHIBITION 1896 IN NIZHNY NOVGOROD

Igor Yu. Avdakov, Alexsander K. Lukoyanov

The Nizhny Novgorod Fair is an outstanding phenomenon in economic history and one of the most brilliant highlights of Russian commerce. It was the major domestic market of the Russian state, regarded as a barometer of Russian economic life and, even more, as a reflection of the cultural and economic realities of the country. The Nizhegorodskaya Fair furthered the development of the circulation of domestic goods within the country and later played a significant role in foreign trade. Having emerged practically on the boundary between Asia and Europe, at the point where Volga with its tributaries intersects with land trade routes, it became a connecting link in the trade between East and West. At the exhibition, much attention was paid to the trade with Oriental countries — the fair

[*] Игорь Юрьевич АВДАКОВ, кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; avdakovigor@yandex.ru

Igor Yu. AVDAKOV, PhD (Economics), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; avdakovigor@yandex.ru

Александр Константинович ЛУКОЯНОВ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; lukaleksandr@yandex.ru

Alexander K. LUKOYANOV, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; lukaleksandr@yandex.ru

bore witness to the expansion of Russian trade influence in the countries of the Far East and Central Asia; meanwhile in domestic trade, the importance of Caucasus showed particularly impressive growth. The Oriental Exposition was a success at the XVI All-Russia Industrial and Arts Exhibition 1896.

Keywords: The Nizhegorodskaya Fair, trade, The All-Russia Industrial and Arts Exhibition 1896.

В 1896 г. в Нижнем Новгороде открылась XVI Всероссийская торгово-промышленная и художественная выставка. Предыдущая XV Всероссийская выставка состоялась в Москве в 1882 г. За прошедшие со времен московской выставки четырнадцать лет Россия неоднократно принимала участие в международных экспозициях, но крупные успехи в развитии национальной промышленности и художественных промыслов подвигли правительство на организацию новой всероссийской выставки. Особенностью подавляющего большинства экспозиций явился сугубо национальный характер выставленных предметов, исключение было допущено только для художественных произведений, исполненных русскими художниками за границей. В основу классификации была положена программа Московской выставки 1882 г., но ее пришлось значительно дополнить новыми отделами: коневодства; охотничьих, рыбных и пушных промыслов; лесного хозяйства; художественно-промышленного; строительного, инженерного и судоходного. Кроме того, экспонаты Сибири, Средней Азии и Крайнего Севера были выделены в самостоятельные отделы ввиду их особой важности. Шире были представлены экспонаты Кавказа.

Еще 23 июля 1893 г. Александр III принял решение об организации и открытии в Нижнем Новгороде Всероссийской торгово-промышленной и художественной выставки в мае 1896 г. Этот город был выбран неслучайно: он был самым тесным образом связан с Нижегородской ярмаркой, превратившейся в незаурядное явление в экономической истории России. С этой ярмаркой связана одна из самых блестящих страниц отечественной торговли. Нижегородское торжище играло важную роль во внешней торговле и содействовало развитию внутреннего обращения. Возникшее на стыке Европы и Азии в месте пересечения Волги с сухопутными торговыми магистралями, оно выполняло важную задачу — было связующим звеном в торговле Востока и Запада. Такая функция обеспечила исключительную жизненность Нижегородского торжища.

Кроме того, Нижегородская ярмарка издавна имела огромное значение для межэтнических культурных и хозяйственных связей славянских, тюркских и финно-угорских народов, населявших Россию. «Здесь… один из самых горячих моментов того трения племен и бытовых стихий, из которых слагается историческое развитие народной жизни» [Безобразов, 1882, с. 119].

История нижегородской ярмарки чрезвычайно интересна. В 1817 г. в Нижнем Новгороде была организована временная ярмарка, однако ее успех превзошел все ожидания и со следующего года приступили к строительству постоянных помещений. Ярмарка достигла небывалого расцвета. Достаточно сказать, что она занимала огромную территорию, равную 312 га, на которой размещались 16,8 тыс. магазинов, лавок и товарных складов общей стоимостью около миллиарда золотых рублей дореволюционной чеканки. Помимо этого под ярмарку отводились пристани и караваны судов численностью до трех тысяч. По закону 1882 г. из всех оптовых ярмарок

России лишь Нижегородская была отнесена к разряду наиболее крупных. На ее долю приходилось около половины ярмарочного оборота страны. По переписи министерства финансов на 1 января 1904 г., в России насчитывалось 18 тыс. ярмарок, но четыре крупнейших (Нижегородская, Ирбитская, Полтавская и Харьковская) давали 4/5 всего оборота русских ярмарок. Из них Нижегородская ярмарка выделялась не только по величине оборота, но и по широте ассортимента, а также по обширности региона, который она обслуживала. Одним из показателей уровня развития ярмарочной торговли является доля в ней оптовой торговли. На Нижегородской ярмарке на долю розничной торговли приходилось 3–5 % всего товарооборота [Avdakov, 1998, p. 40]. Именно поэтому Всероссийская торгово-промышленная и художественная выставка была организована в крупнейшем нестоличном городе — Нижнем Новгороде.



Илл. 1. Павильон Общества китайских чаеторговцев (*фото из архива Е. Б. Минчина*)

Во Всероссийской промышленной и художественной выставке 1896 г. участвовали 9700 экспонентов, при этом 2/3 общего числа участников были удостоены различных почетных наград, а 370 получили золотые медали. Освещавший выставку в качестве корреспондента Максим Горький писал: «Выставка — это важное национальное дело, дело всего государства, результат деятельности с лишним ста миллионов людей, трудящихся в течение 15 лет — считая от Московской выставки 1882 г.» [Горький, 1896, с. 2].

С момента открытия 28 мая и до 30 сентября 1896 г. на выставке, собравшей в 20 отделах достижения отечественной науки и искусства во всех видах, произведения фабричного производства, промышленности и ремесел, побывало свыше 991 тыс. человек. Яркие зарисовки выставки оставил, например, В. А. Гиляровский, бывший специальным корреспондентом «Нового времени» в Нижнем. В устройстве выставки участвовала почти вся деловая Россия. Деятельно работали на выставке купец первой гильдии С. Т. Морозов, являвшийся председателем ярмарочного комитета, советник коммерции С. И. Мамонтов, заведовавший выставочным павильоном, купец первой гильдии Г. А. Крестовников и многие другие меценаты России.

В число участников Всероссийской выставки входили такие признанные русские ученые, как Д. И. Менделеев, К. А. Тимирязев, А. С. Попов, П. П. Семенов-Тян-Шанский, В. В. Докучаев.

На выставке большое внимание было уделено торговле с Востоком. В изящном и оригинально построенном в китайском вкусе павильоне Общества китайских чаеторговцев (*илл. 1*) были выставлены предметы, относящиеся к торговле России с Китаем и Японией. Задачей устроителей павильона было представить состояние торговли России с Китаем и Японией и указать пути упрочения торгового влияния России на Дальнем Востоке. Здесь были выставлены образцы всех товаров, которые составляют предмет привозной и отпускной торговли Китая и Японии. Также была показана бытовая обстановка Китая, Северной Монголии, подробно представлено производство чая: история чайного дела, образцы почв, самого чайного листа, иллюстрации производства, модели машин, используемых для обработки чайного листа, и русских фабрик (а в Китае были русские фабрики), статистические таблицы и пр. Из числа коллекций первое место по полноте и прекрасному подбору, бесспорно, принадлежало коллекциям по морской торговле, собранным экспедицией Министерства Финансов на Востоке под начальством Н. П. Забугина. Имелись экспонаты и по сухопутной торговле с Китаем; они были выставлены в комнате, представляющей точную копию китайской купеческой конторы.



Илл. 2. Павильон Средней Азии и Персии (*фото из архива Е. Б. Минчина*)

На выставке была представлена и большая витрина Товарищества для торговли и промышленности в Персии и Средней Азии (*илл. 2*). В ней размещались коллекции продуктов Персии и Средней Азии, поступающих на рынки России, а также образцы

русских и английских изделий, продававшихся в Персии. Имелась витрина Ферганской области и две витрины Бухары и Персии. Тут же русские фабриканты фарфора, фаянса и стекла выставляли коллекции своих товаров, вывозимых в Персию, а другие экспоненты — преимущественно сарты — ковры, шелковые материи, древности, бронзу, вино, хлопок, рис, семена, фрукты и другие произведения края.

На выставках Закаспийской области и Степного генерал-губернаторства демонстрировались фотографии, чертежи и модели жилищ обитателей Средней Азии, образцы их одежды, утвари, орудий промыслов, предметов производства и добычи и пр. Немалый интерес представляли коллекции минеральных богатств края, товаров, ввозимых в край и вывозимых из него, а также экспонаты по ирригации.

Экспонаты Кавказа были представлены в отделах сельского хозяйства; коневодства; домашних животных; садоводства, плодоводства и огородничества; горного дела и металлургии; производств фабрично-заводских и ремесленных; кустарных промыслов. В Отделе сельского хозяйства на демонстративном полевом участке показывались существующие на Кавказе системы ирригации. В Отделе коневодства среди рысистых, чистокровных и полукровных лошадей были представлены кавказские породы. По фасаду павильона Отдела домашних животных шел балкон, на котором продавали кумыс, кефир и другие молочные продукты с Кавказа. В стеклянной оранжерее Центрального зала Отдела садоводства, плодоводства и огородничества демонстрировались экспонаты по садоводству, а рядом — свежие фрукты и ягоды. Из 44 экспонатов этой группы 15 были выращено на Кавказе, что соответствовало тому значению, которое приобрел этот регион в деле садоводства. Особо сильно развивалось виноградарство, которое составляло одну из главнейших отраслей сельского хозяйства Кавказа. Виноградники занимали на Кавказе около 120 тыс. десятин, что значительно превосходило территорию, занимаемую виноградниками в Крыму (8 тыс. десятин), в Бессарабии (70 тыс. десятин), на Дону (2,5 тыс. десятин).

С 1882 г. выплавка меди на Кавказе утроилась. Именно на Кавказе впервые в России были установлены электролитические способы очистки черной меди, дающие металл высокого качества. В Отделе горного дела и металлургии Кавказ был представлен продукцией медных рудников и медеплавильных заводов, а также заводов по производству серебра, свинца, марганца.

Ювелирные изделия и поделки из рога, привезенные с Кавказа, демонстрировались в Отделе кустарных промыслов [Авдаков, 2004, с. 258].

В Отделе фабрично-заводских и ремесленных производств среди экспонатов особое место занимал табак, изготовление которого на Кавказе с 1882 г. заметно упрочилось. В результате, если в 1883 г. в Россию ввозилось табака на сумму около 6 млн. рублей, то в 1896 г. — 2,3 млн. рублей, в то же время вывоз табака из России за этот период увеличился с 600 тыс. рублей до 2 млн. рублей. Кроме того, также имелись образцы чая и приправ из этого района. По винокуренному производству в Отделе было представлено 109 экспонатов, среди которых особой популярностью пользовались кавказские столовые вина.

Восточная коллекция имела огромный успех на Всероссийской промышленной и художественной выставке в Нижнем Новгороде. Экспозиции стран Дальнего Востока, Средней Азии и восточно-ориентированных регионов России, включая Кавказ, имели

ярко выраженный национальный колорит и отличались самобытностью выставленных товаров. Всероссийская выставка 1896 г. способствовала развитию торговли между странами Востока и России, расширению и укреплению хозяйственных и культурных связей восточных и западных регионов нашей страны.

Литература / Reference

Авдаков И. Ю. Экспозиции Кавказа и Средней Азии на XVI Всероссийской промышленной и художественной выставке 1896 г. в Нижнем Новгороде // *Кавказ: история, культура, традиции, языки.* Сухум, 2004. С. 255–259 [Avdakov I. Yu. Expositions of the Caucasus and Central Asia at the XVI All-Russian Industrial and Art Exhibition of 1896 in Nizhny Novgorod // *Caucasus: History, Culture, Traditions, Languages.* Suhum, 2004. Pp. 255–259 (in Russian)].

Безобразов В. П. *История народного хозяйства.* СПб., 1882 [Bezobrazov V. P. *The Economic History.* Saint Petersburg, 1882 (in Russian)].

Горький М. С Всероссийской выставки // *Одесские новости.* 1896. № 3661 [Gorky M. From the All-Russia Exhibition // *Odessa News.* 1896. 3661 (in Russian)].

Avdakov I. Yu. The History of Russian Trade with the Countries of the Orient. The Nizhegorodskaya Fair // *East Asian Review.* 1998. 2. Pp. 35–44.

ПРИЧИНЫ И ПОСЛЕДСТВИЯ ВВОДА РУССКИЙ ВОЙСК В ТАВРИЗ В АПРЕЛЕ 1909 г. (ПО РУССКИМ АРХИВАМ)

З. А. Арабаджян*

В статье рассматривается завершающий этап одного из ключевых событий иранской революции 1905–1911 гг. — осада Тавриза шахскими войсками и вмешательство России и Великобритании в противостояние конфликтующих сторон. Показывается вся сложность и противоречивость ситуации, сложившейся вокруг данной исторической драмы, неоднозначность позиций и мотиваций ее участников. Автор анализирует действия великих держав и приходит к выводу о том, что русская политика, в значительной степени утратив самостоятельность, по многим вопросам шла на поводу у англичан, вопреки интересам России. Герои революции Саттар-хан и Багир-хан также предстают не в столь безупречном виде, как это считалось ранее.

Ключевые слова: конституционная революция 1905–1911 гг., англо-русское соперничество в Иране, Мохаммед Али-шах, Зелль ос-Солтан, Эйн-од-Доуле, Извольский.

THE CAUSES AND CONSEQUENCES OF RUSSIAN TROOPS' ENTERING TABRIZ IN APRIL 1909 (BASED ON RUSSIAN ARCHIVES)

Zaven A. Arabadzhyan

The article looks at the final stage of one of the key events of the Iranian Revolution of 1905–1911: the siege of Tabriz by the Shah's troops and the interference of Russia and Britain. It shows the complexity and inconsistency inherent in this historical drama, the ambiguity of positions and motivations of its participants. The author analyses the actions of the great powers and concludes that Russian policy had largely lost its independence and was instead on many issues led by Britain, often against Russia's interests. Meanwhile the heroes of the Revolution, Sattar Khan and Bagir Khan, appear less infallible than previously thought.

Keywords: constitutional revolution of 1905–1911, Anglo-Russian rivalry in Iran, Mohammed Ali Shah, Zell os-Soltan, Ein-od-Dowle, Izvolsky.

После разгрома Меджлиса в Тегеране в июне 1908 г. активизировались сторонники абсолютизма, и по всей стране начался процесс закрытия и роспуска энджуменов. Единственным исключением стал Тавриз, где в ответ на события в столице началось восстание, инициатором которого выступил местный энджумен. Вождями восстания выступили Саттар-хан и Багир-хан. Восстание прошло через целый ряд этапов, которые подробно описаны в соответствующей литературе[1].

* Завен Артемович АРАБАДЖЯН, кандидат экономических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; arabzava@yandex.ru

Zaven A. ARABADZHYAN, PhD (Economics), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; arabzava@yandex.ru

[1] Подробное описание хода восстания описаны, в частности, в [Кесрави, 1940; Иванов, 1957, с. 288–374].

Основными неоформленными официально требованиями восставших были восстановление конституции и основных законов, полная амнистия всем участникам восстания, сдача захваченного казенного вооружения при сохранении за федаями их личного оружия и предоставление иностранными державами гарантий относительно того, что прежний абсолютистский режим не будет реставрирован. Мохаммед Али-шах внешне был не против восстановления конституции, но настаивал на том, что это может быть сделано только после сдачи Тавриза и воцарения спокойствия в Азербайджане. При этом обе конфликтующие стороны давали целый ряд поводов для взаимного недоверия.

В феврале 1909 г. город был полностью блокирован шахскими войсками под командованием принца Эйн од-Доуле, отрядами местных феодалов Рахим-хана, Беюк-хана, Самад-хана и др. Постепенно запасы продовольствия в Тавризе заканчивались, и начался голод. Это крайне накалило обстановку в городе и приводило к угрозам со стороны местного населения и руководителей федаев в адрес иностранцев. В результате для предотвращения голода, защиты жизни и имущества местных жителей и иностранных подданных в апреле 1909 г. по согласованию между Россией и Великобританией в Тавриз был введен русский экспедиционный корпус. Шахские войска и отряды феодалов оказались вынуждены снять осаду, и начался подвоз продовольствия.

Как советские, так и иранские исследователи считают, что официально заявленные цели ввода войск были лишь предлогом для оккупации Тавриза с целью сбить революционную волну. М. С. Иванов в связи с этим отмечает: «Видя, что путем переговоров не удается покончить с тавризским восстанием, империалистические державы решили прибегнуть к интервенции, к посылке царских войск в Тавриз под предлогом обеспечения доставки продовольствия. С целью подготовки почвы для интервенции иностранные представители в Тавризе стали засыпать Петербург, Лондон, русского и английского посланников в Тегеране провокационными телеграммами о том, что “доведенное голодом до отчаяния население Тавриза” якобы готовится напасть на английское и русское консульства и английских и русских подданных с целью отобрать у них продовольствие» [Иванов, 1957, с. 365]. При этом автор ссылается на А. Кесрави, свидетельствующего, что за десять месяцев восстания ни одному иностранцу не было причинено ни малейшего вреда [Кесрави, 1940, с. 419].

Разумеется, можно подвергать сомнению мотивации настойчивых требований английских и менее настойчивых призывов российских дипломатов ввести российские войска на север Ирана, в частности, в Тавриз. Однако следует отметить два обстоятельства. В Великобритании парламент резко критиковал правительство и министра иностранных дел Э. Грея за настойчивые требования к России ввести войска в Тавриз, поскольку считалось, что она может воспользоваться этим поводом и присоединить иранский Азербайджан. В России также считали крайне нежелательным проведение такой акции, поскольку не хотели обострять отношений с англичанами и втягиваться в иранскую смуту в связи с тем, что память о революции 1905–1907 гг. была еще очень свежа. Ниже мы покажем, насколько нерешительными были действия российских властей, и как они всячески оттягивали принятие решения по данному вопросу.

При этом принципиально важно разобраться существовала ли в действительности реальная угроза жизни иностранных подданных, находившихся в Тавризе, и если существовала, то от кого она исходила. Пролить свет на данный вопрос помогают телеграммы инженера А. И. Трескинского, служившего на дороге Джульфа — Тавриз. В телеграмме от 6/19 апреля 1909 г. он пишет: «Нашей жизни угрожает опасность, хлеб кончился, народ хочет сдаваться, но под угрозами Саттар-хана боится. В бессилии потерявшие голову революционеры потребовали от нашего и английского консулов открытия дороги к хлебу и содействия к выполнению шахом их политических требований, иначе грозят жизни русских, их представителей и армян… Мы готовимся защищаться и защищать свои семейства до последней капли крови. Консульство при нападении может держаться не более дня. Припасы имеем. Через час назначено совещание русских в консульстве. Грибоедовский час, видимо, возможен»[2].

Следующая телеграмма А. И. Трескинского была отправлена 7/20 апреля 1909 г. сразу после окончания указанного совещания: «Сейчас окончилось совещание в консульстве. Результаты весьма не радостны… Нападение назначено на 7 или 8 апреля. Мы выработали план самообороны, занимаем позиции, раздали оружие из запасов Суджи Незама своим служащим и сипаям английского консула. Приготовились на все»[3].

В тот же день инженер посылает еще одну телеграмму: «Находимся на своих позициях с четырех часов утра. Идет непрерывный бой на западе города. Сегодня нападения на нас, вероятно, не будет. Революционерам известны наши приготовления. В консульстве целый день идут работы по возведению укреплений»[4].

Приведенные материалы показывают, что реальная опасность расправы с подданными Российской Империи была и исходила от конституционалистов. Примечательно то, что М. С. Иванов был знаком с донесениями инженера Трескинского. В фундаментальной работе, посвященной революции 1905–1911 гг., он приводит свидетельства данного лица о зверствах, бесчинствах и грабежах, совершавшихся сторонниками монархии и, особенно, отрядами местных феодалов в отношении конституционалистов и мирного населения и не ставит под сомнение достоверность этих свидетельств [Иванов, 1957, с. 293, 306].

В телеграммах Трескинского речь шла только о гражданах России — сотрудниках консульства и других российских учреждений (отделение Учетно-ссудного банка, представительства дороги Джульфа-Тавриз и др.), работавших в Тавризе. Однако в иранском Азербайджане вела свой бизнес большая группа российских подданных, преимущественно азербайджанцев и армян, которые в указанный период подвергались постоянным притеснениям и даже убийствам со стороны всех противоборствующих сил, результатом чего становились огромные убытки и даже полное разорение. Доведенные до отчаяния несколько десятков человек направили обращение в адрес Председателя Государственной Думы. В нем говорилось, что из-за отсутствия в Тавризе законной власти российское консульство не в состоянии защитить их жизнь и имущество, а руководители восстания вымогают деньги у российских граждан под угрозой смерти, арестовывают их и требуют выкупа. И федаи, и представители иррегулярных прошахских вооруженных формирований грабят имущество граждан

[2] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 113].
[3] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 112].
[4] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 152].

России в Тавризе, Мараге и других местах, жгут их склады, магазины и караван-сараи. Пользуясь полной анархией, персидскоподданные отказываются возвращать долги и полученный ранее товар. Завершая свое послание, они вопрошали: «Неужели Государственная Дума допустит дальнейшее издевательство над сыновьями России и не окажет нам реальной помощи?»[5]

Приведенные свидетельства с очевидностью показывают, что угроза жизни и имуществу иностранцев, находившихся в Тавризе, была реальной, а не мифической, и исходила в значительной степени именно от повстанцев. В создании такой обстановки были заинтересованы некоторые из вовлеченных сторон: конституционалисты и англичане. Лидеры восстания, угрожая погромами иностранных консульств и армянского квартала, рассчитывали добиться вмешательства России и Англии и введения русской армии, чтобы отсрочить или даже предотвратить сдачу города шахским войскам. Такое развитие событий позволяло им избежать неминуемого разгрома и завершить противостояние вничью, а может быть, и выиграть его. Указанные надежды им давала твердая поддержка Англии, помогавшей конституционалистам с самого начала революционных событий.

Англичане способствовали введению русских войск, поскольку имели влияние на действия российского правительства, в первую очередь, на А. П. Извольского, который несмотря на неудачи и провалы, в том числе, «скандал Бухлау», приведший к Боснийскому кризису 1908–1909 гг., удерживался на своем посту, благодаря поддержке Николая II[6]. Для них желательный результат российской интервенции был таким же, как и для конституционалистов, — спасти революционеров от поражения. Разумеется, восприятие событий сановниками в лондонских кабинетах и представителями английской колонии в Тавризе было разным, и последние совершенно искренне направляли телеграммы своему правительству с просьбами о немедленной защите: так, коллективная телеграмма английских подданных была направлена лично министру иностранных дел Великобритании Э. Грею[7].

Получая крайне тревожную информацию из Тавриза, а также под давлением Англии, которая, как указано, имела и иные цели, кроме защиты жизни своих граждан и предотвращения массовых смертей местного населения от голода, русское правительство принимает решение о вводе войск в Иран и 7/20 апреля 1909 г. направляет соответствующую телеграмму наместнику царя на Кавказе графу И. И. Воронцову-Дашкову:

---

[5] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 154].

[6] «Тайна» непотопляемости А. П. Извольского состояла в том, что всякий раз, когда его могли отправить в отставку, за него заступались англичане и лично Эдуард VII, направлявший письма с соответствующими просьбами Николаю II. Отставка (сентябрь 1910 г.) произошла вскоре после смерти английского монарха (май 1910 г.) и — на фоне спровоцированного политикой Извольского Боснийского кризиса — стала неизбежной. Однако англичане не оставили своего клиента без покровительства и способствовали его назначению российским послом в Париж (1910–1917 гг.), где он активно работал с французскими националистами против Германии, подготавливая Первую мировую войну. После Октябрьской Революции остался в Париже. По окончании Первой мировой войны собирался написать мемуары, в которых обещал раскрыть механизм ее возникновения и сообщил об этом публично. Однако вскоре после этого заявления скоропостижно скончался.

[7] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 112].

«Наместнику Его Императорского Величества на Кавказе
С. Петербург 7-ого апреля 1909 г. № 630
СРОЧНО
/телеграмма/
/шифром/

Ввиду ожидающегося в Тавризе в ближайшем времени нападения на консульства и европейские учреждения и подданных со стороны революционеров и населения Тавриза, доведенных до отчаяния голодом, Государь Император повелел немедленно двинуть форсированным маршем в Тавриз отряд достаточной силы для защиты русских и иностранных учреждений и подданных, подвоза к ним продовольствия, а также поддержания обеспеченного сообщения Тавриза с Джульфой. Определение силы отряда представляется Вашему усмотрению. Войска должны выступить в мирном составе, обеспеченными в достаточном количестве боевыми и продовольственными припасами. При недостаточности войсковых обозов, подвоз продовольствия должен быть организован наймом подвод.

Государь Император ожидает действий скорых, осмотрительных, не прибегая, по возможности, к оружию, но раз начатые действия должны быть энергичными и достойного русского имени.

Коковцов
Извольский
Сухомлинов»[8]

В связи с полученным приказом наместник на Кавказе И. И. Воронцов-Дашков начал подготовку отряда для введения в Иран, в который включил три стрелковых батальона, две казачьи сотни, одну гаубичную и одну горную батарею по четыре орудия в каждой, роту саперов и две казачьих сотни для охраны дороги Джульфа — Тавриз.

Параллельно по дипломатическим каналам на Мохаммед Али-шаха оказывалось давление с целью если не увести войска от города, то хотя бы открыть путь для подвоза продовольствия. В связи с англо-русскими демаршами шах отдал распоряжение о шестидневном перемирии и отправке продовольствия в Тавриз. В Санкт-Петербурге на это немедленно отреагировали и 8/21 апреля (снова за тремя подписями) направили наместнику на Кавказе телеграмму, в которой предписывалось задержать переход русского отряда через границу впредь до особого распоряжения, не прекращая, однако, его формирования[9].

Такое молниеносное изменение инструкций из центра свидетельствует о нежелании российских властей втягиваться в трансграничную экспедиционную операцию и их готовности использовать любой, даже призрачный, шанс, чтобы избежать ее.

Несмотря на достигнутые договоренности Эйн од-Доуле перемирие не соблюдал. 9/22 апреля правительственные силы повели наступление на квартал Хатиб. Подвоз продовольствия в город не начался. Эйн од-Доуле мотивировал это тем, что не получал от шаха никакой телеграммы, вероятно, по причине повреждения телеграфа.

[8] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 123].
[9] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 157].

Однако согласно донесению надворного советника А. Я. Миллера из Тавриза от 9/22 апреля 1909 г. «из достоверного источника узнали: во вторник и среду телеграф из Тегерана в Басминдж (место ставки Эйн од-Доуле — *З. А.*) действовал, но никакой телеграммы шаха Эйн од-Доуле не было»[10].

Вероятно, недалекий Мохаммед Али-шах то ли сам, то ли по наущению людей из своего окружения решил затянуть выполнение обещания в надежде, что за день-два город капитулирует. Это необдуманное действие или, точнее, бездействие подрывало престиж России, посредничавшей между правительством и тавризскими революционерами. В связи с такой затяжкой А. Я. Миллер отправляет из Тавриза телеграмму в Тегеран поверенному в делах Е. В. Саблину, где выражает согласованную с британским консулом Вратиславом просьбу немедленно открыть джульфинскую дорогу для подвоза продовольствия и расставить в пяти пунктах на пути в Тавриз казачьи посты численностью по 25 человек на каждом. Для контактов с местным населением переводчиками на них станут служащие дороги Джульфа — Тавриз. Эти действия мотивировались, кроме прочего, тем, что «вероломный поступок шаха сделал наше положение как посредников крайне затруднительным»[11].

Маневры Мохаммед-Али-шаха и телеграммы из Тавриза и Тегерана привели к тому, что 9/22 апреля 1909 г. наместнику на Кавказе за подписью трех министров была направлена шифротелеграмма, согласно которой по сосредоточении в районе Джульфы достаточного отряда ему предписывалось «немедленно и форсированно двинуть его в Тавриз» для обеспечения города продовольствием. А управляющему делами российского консульства поручалось заявить Эйн од-Доуле, что если он «безотлагательно» не откроет доступ в город и не обеспечит доставку продовольствия для иностранных подданных и населения, то ответственность за это будет возложена лично на него, а русский отряд немедленно выступит из Джульфы [12]. Русское правительство выделило пять тысяч рублей на снабжение населения продовольствием, и когда отряд двинулся в Тавриз, продовольствие находилось в его обозе. Когда речь идет о голоде в Тавризе, следует различать обеспечение продовольствием собственно населения города и отрядов федаев. Об этом свидетельствует телеграмма А. Я. Миллера от 10/23 апреля 1909 г.: «…Провианта федаев хватит еще примерно недели на три, масса же населения, находящаяся в полном их подчинении, сильно голодает»[13].

Хотя графу И. И. Воронцову-Дашкову был отдан приказ ввести войска в Тавриз, руководство в Петербурге явно не дало никаких инструкций о действиях русского отряда и его руководителя в Иране. Об этом свидетельствует телеграмма И. И. Воронцова-Дашкова от 10/23 апреля 1909 г. в столицу, где он ставит очень конкретные вопросы:

1. Заняв Тавриз, следует ли провозглашать восстановление власти шаха, или командир отряда объявит себя правителем города и района дороги Джульфа — Тавриз?

2. Если воинский начальник объявит себя правителем города, следует ли ему впустить шахские войска, которые могут устроить в нем грабежи и убийства?

[10] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 171].
[11] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 173].
[12] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 180–181].
[13] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 189].

3. Следует ли объявить жителям, что отряд вступил в город для защиты жизни иностранных подданных и жизни и имущества местных жителей?

4. Что делать с Саттар-ханом? Следует ли ему и его людям уйти из города с оружием, или их надо разоружить и потребовать ухода только пришлых боевиков, не проживавших в Тавризе до начала конфликта?

Зная о стремлении столичных сановников снимать с себя ответственность за принимаемые решения с помощью всевозможных расплывчатых формулировок инструкций, И. И. Воронцов-Дашков завершает телеграмму примечательной фразой: «Жду категорических указаний»[14]. Из приведенного явствует, что, отдав приказ о вводе войск, кабинет министров не дал никаких инструкций о линии его поведения в иностранном государстве. Это свидетельствует о том, что, хотя вопрос о вооруженном вмешательстве во внутрииранский вооруженный конфликт стоял уже давно, целый ряд политических вопросов выпал из поля зрения руководства Российской Империи.

После того как 12/25 апреля 1909 г. русский отряд под командованием генерала А. Ф. Снарского пересек российско-иранскую границу в районе Джульфы, шах, наконец, отдал Эйн од-Доуле приказ остановить военные действия и обеспечить Тавриз продовольствием. В тот же день на встрече с поверенным в делах Е. В. Саблиным министр иностранных дел Саад од-Доуле передал просьбу иранского правительства российскому МИД приостановить движение отряда в сторону Тавриза, о чем Е. В. Саблин телеграфировал А. П. Извольскому[15].

Примечательно, что в тот же день и тавризский энджумен, где полностью доминировали конституционалисты, обратился к российскому консульству с просьбой задержать продвижение русского отряда, до тех пор пока не выяснится, будут ли исполнены шахские приказы. Это произошло в связи с тем, что, несмотря на неприятие монархии в ее прежнем виде, население Тавриза не хотело видеть у себя в городе иностранные войска. Не случайно в эти дни оно направило Мохаммед Али-шаху следующую телеграмму: «Сим мы прибегаем к отцу нашему немилосердному, предпочитая его иноземцам. Готовы отказаться от всего и молим, прикажите не дать иноземцам повода и открыть путь для подвоза продовольствия»[16].

Однако, по мнению представителей России, из-за невозможности доверять ни одной из сторон внутреннего конфликта в Тавризе не следовало останавливать движение отряда к городу, поскольку это могло негативно отразиться на положении проживавших в нем иностранных подданных и процессе «примирения шаха с народом»[17].

В тот же день (12/25 апреля 1909 г.) граф И. И. Воронцов-Дашков получил от А. П. Извольского весьма примечательную шифротелеграмму, в которой, в частности, давались ответы на поставленные перед Петербургом вопросы: «Инструкция начальнику отряда сообщена Вам... Военным Министром. В ней Вы найдете ответы на большую часть Ваших вопросов. По вступлении отряда в Тавриз Саттар-хану и его сторонникам будет объявлено, что никаких военных действий в городе допущено не будет ни со стороны федаев, ни со стороны шахских войск. Засим надо предоставить

---

[14] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 197].

[15] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 241].

[16] Цит. по: [Арабаджян, 2018, с. 15].

[17] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 243].

самим федаям решать, оставаться ли им спокойно в городе или перебираться в другую местность для продолжения борьбы с шахскими войсками. Вероятно, они изберут первое и вступят в переговоры с правительством»[18].

Эта телеграмма является очень важным документом и свидетельствует о полностью проанглийском курсе, который А. П. Извольскому удалось навязать России в иранском кризисе. Официальная позиция Англии и России состояла в том, чтобы содействовать умиротворению ситуации путем принуждения обеих сторон конфликта к компромиссу. Вместо этого инструкции А. П. Извольского, формально оставляя за федаями полную свободу выбора дальнейших действий, на деле подталкивали их к продолжению вооруженной борьбы с шахом и тем самым не тушили, а раздували конфликт, создавая преимущества для конституционалистов, являвшихся клиентами Великобритании. Более того, им даже подсказывали, как поступить. Это притом что самих федаев во внутренней российской дипломатической переписке не называли иначе как разбойниками, бандитами и грабителями. Последняя мысль в телеграмме А. П. Извольского могла бы восприниматься как крайне наивная, но скорее, с учетом его политической биографии, англофильства и масонства, можно трактовать ее как проявление фактического отказа от выполнения гарантий, данных ранее Мохаммед Али-шаху, пусть и не совсем в решительных формулировках.

Кроме того, было бы наивно полагать, что многочисленные отряды федаев, уже несколько лет подряд державшие в руках оружие и забывшие, что такое повседневный труд крестьянина или ремесленника, вдруг захотят вернуться к мирной жизни. Именно так и получилось в действительности, когда после свержения Мохаммед Али-шаха отряды федаев Саттар-хана и Багир-хана превратились в неуправляемую силу. Это заставило уже новое конституционалистское правительство применить войска для их ликвидации.

В итоге действия российских властей закончились тем, что часть федаев, сдав захваченное ими ранее казенное оружие, но оставив личное, перекочевала в Решт, где соединилась с местным конституционалистами, а другая, надев штатскую одежду, носила оружие под ней. Третьи быстро превратились в местную полицию и только ждали случая для возобновления каких-либо вооруженных действий.

Пока отряд генерала А. Ф. Снарского двигался к Тавризу, обстановка в городе оставалась очень переменчивой, а доставка продовольствия проводилась в недостаточном объеме. Федаи перехватывали его и старались пополнить свои запасы для продолжения борьбы. При этом позиции обоих вождей повстанцев по сообщению русских представителей от 15/28 апреля 1909 г. несколько различались: «Саттар открыто грозит перебить всех европейцев при приближении наших войск. Багир, по-видимому, намерен перейти на сторону шаха»[19]. Русские силы прибыли к Тавризу 17/30 апреля 1909 г. и встали лагерем в его предместье, и ни одно из намерений лидеров тавризского восстания не было ими осуществлено.

6 мая в городе состоялся парад русских войск. В тот день от имени шаха с поздравлениями прибыл генерал казачьей бригады, а от местного энджумена присутствовал Иджляль уль-Мольк. Примечательно, что и Саттар-хан изъявил желание присутствовать на параде, однако русский консул А. Я. Миллер предложение

[18] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 246].
[19] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 276].

отклонил[20]. Сидевшие в бесте[21] в русском консульстве члены местного энджумена сторонникам шаха выданы не были.

С учетом кардинального изменения ситуации шах через министра иностранных дел запросил у России и Англии личных гарантий себе и своей семье, ведь державы принудили его к восстановлению конституции, созыву Меджлиса и не позволяли изолировать наиболее радикальных противников монархии. Требование было встречено обеими миссиями весьма прохладно В частности, поверенный в делах Е. В. Саблин в одной из телеграмм отмечал: «К сему считаю присовокупить, что по получении сих гарантий (устных гарантий, переданных драгоманами обеих миссий. — *З. А.*) шах возбудил через доверенных лиц вопрос о том, чтобы в тексте гарантий после слов «protection pour la personne» (персональная, личная защита. — *З. А.*) была вставлена фраза «Sa famille et son trone» (его семье и трону. — *З. А.*). Как я, так и английский посланник уклонились под благовидным предлогом от разговора на эту тему»[22].

В связи с урегулированием ситуации в Тавризе 22 апреля/ 5 мая 1909 г. был обнародован шахский указ (дастхат), восстанавливавший основы конституционного строя и объявлявший о проведении выборов в Меджлис в течение двух месяцев. По опубликованию дасдхата шах через капитана К. Н. Смирнова направил написанное им лично послание Николаю II, в котором просил покровительства русского царя: «Ваше Императорское Величество Император Всероссийский, да продолжит Бог Ваше царствие. Всегда я был благодарен Вашему Величеству за оказываемые мне милости и теперь, возобновляя выражение благодарности, прошу Ваше Величество оказать особенное благоволение и покровительствовать мне, моей семье и моему государству. Верный и доброжелательный друг Вашего Величества Мохаммед Али-шах»[23].

28 апреля / 11 мая он получил ответное послание, в котором одобрялись его действия и выражалась надежда на успешное проведение реформ, которым предстоит направить Иран по пути процветания и прогресса, а помощь в их проведении будет оказана просвещенными людьми. Там же говорилось, что шах может быть уверенным в благожелательных чувствах Николая II к иранскому монарху и его семье.

Несомненно, шах был крайне обеспокоен судьбой династии, своей лично и членов его семьи. На то были все основания. В день обнародования дастхата до Тегерана дошла информация о начале движения на столицу нескольких тысяч бахтиарских всадников из Исфахана. Их вел племенной вождь Сардар Асад Бахтиари, настроенный резко против Мохаммеда Али-шаха. С севера двигались отряды федаев из Решта, которые возглавлял вышедший из повиновения местный губернатор и крупный феодал Сепахдар Азам Тонекабуни. К ним активно присоединялись федаи, ушедшие из Тавриза, и закавказские боевики. Отряды Сепахдара в этот же день были уже в Казвине, расположенном всего в 140 км от Тегерана. Целью обеих группировок был захват столицы и свержение монарха.

---

[20] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, № ед. хр. 3828, л. 390].

[21] *Бест* — традиционная форма протеста в Иране, когда протестующий укрывается в стенах какой-либо святыни или на территории иностранного дипломатического представительства, и власти не имеют права арестовать его там.

[22] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, ед. хр. 3829, л. 24].

[23] [АВПРИ, фонд 144, 1909, оп. 488, ед. хр. 3828, л. 435].

Очевидно, что обнародование шахского указа о восстановлении конституционного строя слишком запоздало. Оно вызвало недоверие со стороны населения, недовольство части духовенства и не принесло успокоения в общество.

Таким образом, вмешательство великих держав в тавризском вопросе в том виде и с теми результатами, к которым оно привело, имело крайне негативные последствия для монархии. Победа шахских сил, бывшая, казалось бы, делом нескольких дней, ускользнула из их рук. Неудача шаха в Азербайджане вдохновила его противников по всей стране. Не случайно бахтиары двинулись на столицу через неделю после того, как русские вошли в город, и никакого ущерба революционерам не нанесли. Такое отношение к антишахским силам в Тавризе показало всем противникам Мохаммед Али-шаха, что Россия не будет защищать иранского монарха вооруженным путем. Повстанцы на севере получили подкрепления из Тавриза и в июне двинулись на Тегеран, в пригородах которого после соединения с бахтиарами произошли решающие битвы между противоборствующими сторонами.

Анализируя позиции великих держав, следует отметить, что английские мотивы предельно ясны: не дать потерпеть поражение конституционалистам, а затем усилить их и бросить против слишком пророссийского Мохаммед Али-шаха. При этом они ловко использовали Россию и ее вооруженные силы, заставив их сделать ровно то, что им было нужно. Русская же политика в данном вопросе пассивно шла в русле английской. Все действия и демарши предпринимались только в паре с англичанами. При этом опытный посланник Н. Г. Гартвиг, настойчиво проводивший политическую линию России без оглядки на англичан и их интересы, после английских жалоб был по личному решению министра иностранных дел А. П. Извольского заменен. Вместо него поверенным в делах направили не слишком опытного и безынициативного Е. В. Саблина, которому дали инструкции действовать, во всем согласуясь с англичанами.

Такой подход российской стороны был не только странным, но и, строго говоря, не соответствовал соглашению о разделе Ирана на сферы влияния, по которому северная часть признавалась сферой влияния России, а южная — Англии. Между ними оставалась нейтральная зона. По этому соглашению Тавриз входил в сферу влияния России, и она могла провести там операцию без всякого согласования с англичанами, провести так и с теми последствиями, которые были бы выгодны ей и ясно и твердо ориентировавшемуся на нее Мохаммед Али-шаху. Во всяком случае, в аналогичных ситуациях англичане делали на юге Ирана все, что хотели, включая ввод войск, оккупацию портов и пр., вообще не беря в расчет российские интересы.

Литература/References

Арабаджян З. А. *Иран от революции до революции (история в лицах)*. М., 2018 [Arabadzhyan Z. A. *Iran from Revolution to Revolution (History through Faces)*. Moscow, 2018 (in Russian)].

Иванов М. С. *Иранская революция 1905–1911 годов*. М., 1957 [Ivanov M. S. *The Iranian Revolution of 1905–1911*. Moscow, 1957 (in Russian)].

Смирнов Н. К. *Записки воспитателя персидского шаха, 1907–1914 годы (с приложениями)*. Тель-Авив, 2002 [Smirnov N. K. *Notes of the Tutor of the Persian Shah, 1907–1914 (with Attachments)*. Tel-Aviv, 2002 (in Russian)].

Browne E. *The Iranian Revolution of 1905–1909*. Cambridge, 1910.

З*ендегие Туфани (Хатерате Сеид Хасан Тагизаде)*. Техран, 1368 (на персидском языке) [*Zendegiie tufani (Haterate Seid Hasan Tagizade)*. Tehran, 1368 (in Persian)].

Кесрави А. *Тарихе машрутее Иран*. Джельде 3. Техран, 1940 (на персидском языке) [Kesravi A. *Tarihe mashrutee Iran*. Jelde 3. Tehran, 1940 (in Persian)].

Архивные документы / Archive documents

Архив внешней политики Российской Империи (АВПРИ) [Archive of Foreign Policy of the Russian Empire (AVPRI)]. Фонд 144, 1909, опись 488, № ед. хр. 3828, л. 112–113, 123, 152, 154, 157, 171, 173, 180–181, 189, 197, 241, 243, 246, 276, 390, 435.

АВПРИ. Фонд 144, 1909, опись 488, ед. хр., 3829, л. 24.

АСЕАН И ВОКРУГ НЕЕ: НУЖЕН ЛИ РОССИИ СТРАТЕГИЧЕСКИЙ ШАГ В АЗИЮ?

А. А. Иванов[*]

Статья посвящена многовекторности внешней политики России в целом и ее восточному направлению, в частности. Отношения со странами АСЕАН строятся на принципах комплиментарности и активного диалога на всех уровнях, на взаимопонимании и общих позициях по многим ключевым вопросам. Стратегическое партнерство России и АСЕАН в условиях многополярного мира будет благоприятно сказываться на росте российского авторитета и влияния в Юго-Восточной Азии, в сфере обеспечения безопасности в регионе и на взаимодействии в неасеаноцентричных форматах, прежде всего в ООН.

Ключевые слова: АСЕАН, стратегическое партнерство, разворот на Восток, многовекторность, идейная основа, Правда.

ASEAN AND AROUND IT: DOES RUSSIA NEED A STRATEGIC STEP OUT INTO ASIA?

Alexander A. Ivanov

The article is devoted to the multi-vector foreign policy of Russia in general and its eastern direction in particular. Relations with ASEAN countries are based on the principles of diplomatic niceties and active dialogue at all levels, mutual understanding and common positions on many key issues. The strategic partnership of Russia and ASEAN in the polycentric world will have a favourable effect on the growth of Russian authority and influence in Southeast Asia, in safety and security arrangements in the region and in the interaction in other political formats, primarily in the UN.

Keywords: ASEAN, strategic partnership, reversal to the East, multi-vector, ideological basis, Truth.

На вопрос, поставленный в заголовке этой статьи, можно было бы ответить просто: еще как нужен! И на этом поставить точку или не писать вовсе, если бы не два обстоятельства. Одно из них относится к внешнему окружению России, другое — к нашим внутренним «поискам правды».

Что касается первого, ограничимся напоминанием «крика души» З. Бжезинского в его книге «Большая шахматная доска»: в Евразии «нельзя дать варварам объединиться» [Бжезинский, 1998, с. 54]. Это политическое завещание известного русофоба заставляет, как минимум, задуматься о наших приоритетах на Западе и на Востоке.

Второе обстоятельство связано с тем, что нередко приходится слышать и читать суждения о ненужности дальнейшей активизации российской внешней политики

[*] Александр Анатольевич ИВАНОВ, кандидат исторических наук, постоянный представитель России при АСЕАН, Москва; asean@mid.ru

Alexander A. IVANOV, PhD (History), Permanent Representative of Russia to ASEAN, Moscow; asean@mid.ru

на Востоке. Такие мнения исходят из посыла о том, что якобы исторически, экономически и в культурном плане мы находимся на Западе, прежде всего в Европе[1]. Отсюда высказывания типа «разворот на Восток был бы политической ошибкой», «ни о каком развороте в Азию речи не идет» и т. п.

В Концепции внешней политики Российской Федерации говорится о ее «многовекторности» [Указ Президента, 2016]. Тезиса о «развороте на Восток» там нет. Так почему же даже те, кто занимаются внешней политикой профессионально, как бы невзначай упоминают «разворот на Восток», мягко говоря, с отрицательной оценкой?

О причинах можно только догадываться. Всем хорошо известно, что происходит в отношениях России с Западом. Нас обвиняют во всех мыслимых и немыслимых грехах под надуманными предлогами и без всяких доказательств, вводят санкции в обход Устава ООН и международного права, применяют считавшиеся ранее недозволенными приемы информационной войны, пытаются манипулировать процедурами функционирования международных организаций, с тем чтобы «наказать» Россию и т. д. и т. п. Перечень получится длинный. Разбор генезиса ярого русофобского «наката» — отдельная тема, не вписывающаяся в рамки данной статьи. Для понимания глубинных корней этого явления посоветуем читателю обратиться к трудам нашего великого ученого и патриота Льва Николаевича Гумилева [Гумилев, 2001; Гумилев, 2015].

На самом деле **реальный разворот, но не только на Восток, а разворот российской внешней политики к многовекторности** произошел во второй половине 1990-х гг., когда Министерство иностранных дел России возглавил Е. М. Примаков. Мы же с учетом нынешней международной ситуации только продолжаем курс, инициированный нашим выдающимся дипломатом, политиком и ученым.

Другое дело, что даже поверхностное сравнение ситуации в наших связях с Западом, с одной стороны, и Азией, с другой, не может не впечатлять глубокой разницей. Отношения России с ключевыми азиатскими государствами — Китаем и Индией, а также странами Юго-Восточной Азии, Республикой Корея на подъеме, с Японией продолжается активный диалог на всех уровнях, включая высший, ШОС еще более укрепила позиции, приняв в свои ряды Индию и Пакистан. Этот во всех отношениях хороший, отвечающий национальным интересам России список можно продолжить. Не эта ли разница беспокоит (и справедливо) часть наших экспертов? По большому счету она заботит всех нас. Надо только понимать, что кратно накапливать и укреплять российские позиции на Востоке нас заставляет сама логика нынешних событий на международной арене и вытекающие из нее требования защиты национальных интересов страны.

Прежде чем обратиться к нашей основной теме — Ассоциации государств Юго-Восточной Азии (ASEAN) и асеаноцентричным механизмам, отметим два существенных момента в контексте накапливаемого Россией позитива на Востоке.

Во-первых, почему азиатские страны и многосторонние объединения с нашим участием, несмотря на оказываемое на них неприкрытое и зачастую грубое давление со стороны коллективного Запада, идут на все более тесное взаимодействие с нами?

[1] Это утверждение опровергается многими нашими учеными; однако полемика на тему «кто мы — Европа или Азия?» не является задачей этой статьи.

Коренная причина — схожесть наших взглядов на мир и на себя в этом мире, неприятие «права сильного» и двойных стандартов, приверженность не на словах, а на деле Уставу ООН, нормам и принципам международного права, общая философия неделимости безопасности, понимаемой как недопустимость обеспечения своей собственной безопасности за счет ущемления безопасности других стран. Нельзя не упомянуть здесь и известный в теории этногенеза принцип комплементарности (антитеза «мы — они») на подсознательном уровне, который у нас с азиатскими народами действует со знаком «плюс». В целом отстаивание правды и справедливости как идейной основы международных отношений — общий знаменатель подходов России и многих стран Азии к глобальным и региональным проблемам.

Во-вторых, тем, кто непосредственно не вовлечен в наши дипломатические усилия на азиатском направлении, может показаться, что благодаря вышеперечисленным факторам взаимопонимание и общие позиции, зафиксированные в дву- и многосторонних документах с нашими азиатскими партнерами, даются относительно беспроблемно. Как профессионал, отвечающий за один из участков нашей азиатской политики, со всей ответственностью могу заявить, что это далеко не так. Турбулентность мировой политики и обстановки воздействует на Азию, и шире — на Азиатско-тихоокеанский регион (АТР), как минимум, не меньше, чем на другие районы планеты. Борьба за умы и позиции азиатов, в том числе асеановцев, представляющих собой то самое звено в цепи взаимосвязей региона, от которого во многом зависит будущее направление его развития, идет жестко, часто на грани фола. Она требует от наших дипломатов-востоковедов высочайшего напряжения всех профессиональных, душевных и физических сил, нередко связанного с неизбежным ущербом для здоровья. Другое дело, что это в основном не выплескивается в публичное пространство (в отличие от многих проблем в наших взаимоотношениях с Западом, которые на слуху у всех). И это хорошо. «Тихая» дипломатия за закрытыми дверями во многих случаях более эффективна, поскольку она воздействует на «нервные окончания» глобальной и региональной политики, не задевая в итоге ни достоинства, ни общественного мнения, ни национальных интересов партнеров по переговорам.

Это, может быть, несколько затянувшееся предисловие считаем все же необходимым (и вместе с тем достаточным) для обоснования замысла этой статьи.

Обратимся к главной теме — Ассоциации государств Юго-Восточной Азии и геополитическому пространству вокруг десяти образующих ее стран (Бруней, Вьетнам, Индонезия, Камбоджа, Лаос, Малайзия, Мьянма, Сингапур, Таиланд, Филиппины) с проекцией на российские интересы. Ограничимся только сухими фактами и выводами на сегодняшний день без дипломатической «кухни» — удела профессионалов.

14 ноября 2018 г. на саммите в Сингапуре Президент России В. В. Путин и лидеры десяти государств АСЕАН приняли совместное заявление о стратегическом партнерстве между нашей страной и Ассоциацией [2]. Это стало крупнейшим дипломатическим достижением России, краеугольным камнем всей нашей дальнейшей работы как с «десяткой», так и в асеаноцентричных и многих других многосторонних объединениях в АТР и за его пределами. Почему?

[2] Совместное заявление 3-го саммита Российская Федерация — АСЕАН о стратегическом партнерстве // *Президент России*. 14.11.2018. URL: http://www.kremlin.ru/supplement/5360 (дата обращения 02.12.2018).

В 1996 г. Россия получила статус полномасштабного диалогового партнера Ассоциации. В 2005 и 2010 гг. состоялись первые два саммита Россия — АСЕАН. В 2016 г. на юбилейном саммите в Сочи (20-летие диалогового партнерства) была поставлена задача выведения наших отношений на уровень стратегического партнерства. В целях ускорения решения этой задачи уже в августе 2017 г. в Джакарте было учреждено и начало функционировать постоянное представительство Российской Федерации при АСЕАН[3]. В то же время деградация отношений России с рядом западных стран, ужесточение геополитической борьбы имели прямое воздействие на АТР и на ситуацию внутри и вокруг АСЕАН, вследствие чего работа по выводу наших отношений с «десяткой» на уровень стратегического партнерства испытывала мощное «внешнее» сопротивление. Коллективный Запад, опираясь на блоковую дисциплину, стремился изолировать нас не только на евроатлантическом пространстве, но и в Азии, и пытался навесить на Россию ярлык «деструктивного игрока» в регионе. В этих условиях нам было необходимо воспрепятствовать негативным тенденциям и обеспечить учет российских интересов в АТР в контексте меняющегося миропорядка. Принятое решение о выводе российско-асеановских отношений на уровень стратегического партнерства стало ярким доказательством того, что указанные потуги западных стран дискредитировать Россию, поставить ее в положение изгоя в АТР обречены на провал.

В соответствии с достигнутым на саммите в Сингапуре взаимопониманием лидеров уже существующие механизмы российско-асеановского диалога по таким направлениям, как борьба с терроризмом, нелегальным оборотом наркотиков, транснациональной преступностью, экономика, наука и технологии, культура, гуманитарные связи, туризм, будут дополнены систематической работой по обеспечению безопасности информационно-коммуникационных технологий (ИКТ).

Придание отношениям России с АСЕАН статуса стратегического партнерства не может не сказаться положительно и на экономической составляющей нашего сотрудничества. Стремительное сокращение числа бедного населения, последовательное укрепление среднего класса делает асеановский рынок одним из наиболее привлекательных в мире. Объем только цифровой экономики АСЕАН, по имеющимся прогнозам, к 2025 г. достигнет 250 млрд. долларов США[4]. По разным оценкам, к 2030 г., например, Индонезия — наиболее мощная в экономическом отношении страна АСЕАН — войдет в «пятерку» крупнейших экономик мира[5]. Наше инновационное взаимодействие со странами АСЕАН перспективно еще и потому, что западные страны, в особенности США, весьма сдержанно относятся к передаче своих

[3] Секретариат «десятки» находится в Джакарте. Помимо России, свои постпредства при АСЕАН имеют сами десять стран Ассоциации, Китай, Республика Корея, Япония, Австралия, Новая Зеландия, Индия, США, а также Евросоюз, Канада и Норвегия. Послы многих других стран в Индонезии аккредитованы при АСЕАН по совместительству.

[4] *Advancing ASEAN in the Digital Age Book 2017, CIMB ASEAN Research Institute.* https://www.cariasean.org/publications/advancing-asean-in-the-digital-age/#.XIGJudSLTGg (дата обращения 05.03.2019).

[5] *The World in 2050. Will the shift in global economic power continue? Price Water Cooper Report, 2015.* URL: https://www.pwc.com/gx/en/issues/the-economy/assets/world-in-2050-february-2015.pdf (дата обращения 05.03.2019).

передовых технологий развивающимся странам, предпочитая сохранять монополию в наиболее наукоемких областях.

По статистике Минэкономразвития России, товарооборот с «десяткой» за 2017 г. вырос на 35 % [6]. Российские деловые круги и асеановский бизнес регулярно встречаются «на полях» Петербургского международного экономического и Восточного экономического форумов. Особое место среди результатов саммита в Сингапуре занимает подписание меморандума о сотрудничестве между АСЕАН и Евразийской Экономической Комиссией. Этот документ закладывает основу для работы по сопряжению усилий Евразийского экономического союза (ЕАЭС) и Экономического сообщества АСЕАН, что в перспективе будет способствовать интеграции наших экономик вплоть до создания зоны свободной торговли ЕАЭС–АСЕАН.

Параллельный трек приложения усилий — укрепление связей между АСЕАН и Шанхайской организацией сотрудничества в духе «сетевой дипломатии». Достижения российско-асеановского взаимодействия в этой сфере наметили вектор дальнейшего формирования инициированного Президентом России В. В. Путиным строительства Большого Евразийского партнерства по линии ЕАЭС–ШОС–АСЕАН. В связи с этим последователи З. Бжезинского (а их немало в западных политических элитах), вероятно, предупреждают: «Варвары Евразии уже объединяются!» Нам же по «логике вещей» не остается ничего иного, как сказать: «Уважаемые господа и товарищи варвары! Давайте объединяться и дальше!»

Дополняет наш стратегический диалог с «десяткой» работа по «второй дорожке» Сети исследовательских центров Россия–АСЕАН и Центра АСЕАН при МГИМО(У). На проецирование «мягкой силы» нашей страны в регион нацелены регулярные российско-асеановские молодежные встречи, академические обмены, проекты в сфере образования и культуры.

Уже длительное время АСЕАН ведет последовательную работу, а на сегодняшний день добилась существенных успехов в том, что касается укрепления своей центральной роли в делах региона за счет повышения эффективности и влияния асеаноцентричных механизмов. Это, прежде всего, Восточноазиатский саммит (ВАС) и Совещание министров обороны АСЕАН с диалоговыми партнерами («СМОА плюс»), Региональный форум АСЕАН по безопасности (АРФ) [7], двусторонние диалоговые партнерства (АСЕАН+1) и другие. Такое положение дел обеспечивает ведущую роль АСЕАН как в региональных интеграционных процессах, так и при решении основных проблем в Юго-Восточной Азии и шире. Для нас особенно важно, что модель асеаноцентричной архитектуры полностью отвечает российским интересам, поскольку является альтернативой региональному порядку, основанному на сети двусторонних военных альянсов.

---

[6] ЕАЭС и АСЕАН делают шаги к укреплению сотрудничества // *Министерство экономического развития Российской Федерации*. 02.09.2018. URL: http://economy.gov.ru/minec/about/structure/depasiapacific/201802091 (дата обращения 05.03.2019).

[7] Участниками ВАС являются все страны АСЕАН, а также Россия, США, Китай, Индия, Австралия, Новая Зеландия, Япония и Республика Корея. В «СМОА плюс» входят те же государства, которые участвуют в ВАС. Участниками АРФ являются страны АСЕАН, неасеановские члены ВАС, а также Евросоюз, Канада, Бангладеш, Восточный Тимор, КНДР, Монголия, Пакистан, Папуа-Новая Гвинея, Шри-Ланка.

Формат Восточноазиатского саммита (ВАС) на сегодняшний день является ключевой площадкой в АТР для диалога лидеров по стратегическим вопросам, будь то безопасность, противодействие новым вызовам или экономическое развитие. ВАС фактически задает тон региональным дискуссиям на высшем уровне. Недаром присоединиться к этому клубу вот уже много лет пытаются ЕС и Канада, также претендующие на получение статуса стратегического партнера с Ассоциацией.

15 ноября 2018 г. Президент России В. В. Путин принял участие в Восточноазиатском саммите в Сингапуре. На фоне отсутствия на этой встрече президента США Д. Трампа асеановцы восприняли это решение российского лидера как свидетельство стремления нашей страны к повышению конструктивного вклада в сложные дела самого быстрорастущего региона мира. Принятые на Восточноазиатском саммите пять документов, в том числе российский о противодействии угрозе со стороны иностранных террористов-боевиков, — результат кропотливой работы и нелегких компромиссов в ходе заседаний постпредов при АСЕАН стран-участниц ВАС в Джакарте. Страсти здесь кипят не меньше, чем в Нью-Йорке и на других международных площадках.

Сегодня именно ВАС является главным театром действий для обсуждения актуальной для региона темы — так называемых «индо-тихоокеанских стратегий». Концепции «свободного и открытого индо-тихоокеанского региона» (ИТР), продвигаемые США, Японией и Австралией, появились отнюдь не случайно. Мир все больше движется к многополярности, формированию новых центров влияния. Китай, Россия, другие страны АТР, в том числе члены АСЕАН, укрепляют свои позиции в регионе. Западным стратегам это не по душе. Под вывеской стратегий ИТР серьезные эксперты видят попытки навязать региону некие «правила», вырабатываемые в узкой группе государств с одной очень незамысловатой целью — разделить все страны на категории (союзников, попутчиков, соперников, «деструктивных игроков» и изгоев) и тем самым фактически узаконить в АТР разделительные линии по принципу «кто не с нами, тот против нас». Асеановцы не новички в политике. Они понимают, что реализация подобных стратегий, пусть даже под прикрытием лозунга «асеаноцентричности», чревата утерей АСЕАН роли «законодателя мод» в регионе и, в конечном счете, ее единства. Поэтому «десятка» по инициативе Индонезии работает над собственной концепцией регионального взаимодействия. Значение этих взаимопересекающихся усилий для будущего региона и для российских позиций в нем трудно переоценить.

В этих условиях вывод отношений России с АСЕАН на стратегический уровень будет способствовать не только росту российского авторитета и влияния в ВАС, но и продолжению инициированных нами дискуссий по формированию в АТР справедливой архитектуры равной и неделимой безопасности, основанной на коллективном подходе и уважении интересов всех участников без исключения кого-либо.

Стратегическое партнерство с АСЕАН поможет и укреплению наших позиций в рамках другого ключевого асеаноцентричного механизма — «СМОА плюс». На сегодняшний день он является основным инструментом по вопросам продвижения практического сотрудничества в сфере обеспечения безопасности в регионе. Важным достижением стало закрепление в итоговом заявлении саммита Россия–АСЕАН настроя

сторон на продолжение взаимодействия по линии наших оборонных ведомств. Разумеется, такое сотрудничество станет и серьезным подспорьем в продвижении военно-технического сотрудничества России со странами «десятки». Совокупный военный бюджет государств АСЕАН в 2017 г. составил 35,7 млрд. долларов США[8].

Наконец, стратегическое партнерство России с «десяткой», несомненно, будет благоприятно сказываться на нашем взаимодействии в неасеаноцентричных форматах, где представлены асеановцы, — прежде всего в ООН и ее учреждениях, форуме «Азия–Европа» (АСЕМ), АТЭС, Диалоге по сотрудничеству в Азии и других.

* * *

Итак, закрепленная в Сингапуре лидерами России и АСЕАН формула высшего уровня отношений стала нашим стратегическим шагом в Азию, тем самым укрепив российские позиции на Востоке… и на Западе. Да, и на Западе, поскольку чем тверже у нас почва под ногами в Азии, тем больше пространства для маневра на Западе. Казалось бы, эта простая истина не нуждается в доказательствах. Тогда откуда же берутся упомянутые в начале этой статьи рассуждения о «развороте»? Не являются ли они отголосками извечного в России спора между «западниками» и «восточниками»? Одним из первых западников на Руси был киевский князь Изяслав (XI в.). В новых условиях трагического XIII в. союз с Западом пытался заключить князь Даниил Галицкий, прельстившийся королевской короной, которую ему пообещал Папа Иннокентий IV. Оба кончили плохо [Гумилев, 2015, с. 75–85, 150–152]. От седой старины переместимся в наше недавнее прошлое — в конец 1980-х — начало 1990-х гг. Наивная вера в слово лидеров западных стран и еще более наивные, не подкрепленные ни историческими, ни этнополитическими знаниями попытки войти в «цивилизованный мир» не принесли нам ничего хорошего. Коллективный Запад обманул нас — и с продвижением НАТО на восток, и в других принципиальных вопросах.

Напоминаем здесь об этом отнюдь не потому, что автор придерживается мнения о целесообразности сворачивания диалога с западными странами. Разумеется, его нужно активно продолжать и наращивать. Мудрая китайская пословица гласит: «из одной капли воды не выйдет океана, из одного дерева не вырастишь лес». Многовекторность российской внешней политики — вот наше кредо. А задумана эта статья оттого, что в специальных изданиях и СМИ в целом, как представляется, ниша восточного вектора внешней политики России все еще нуждается в более полном наполнении и осмыслении.

[8] По данным доклада Стокгольмского института исследований проблем мира в 2018 г. — *SIPRI Report 2018*. URL: https://www.sipri.org/yearbook/2018 (дата обращения 24.03.2019).

Вместо послесловия: а где же идейная основа?[9]

Внешнеполитические доктрины наиболее крупных и влиятельных стран мира на протяжении истории обычно идейно обосновывались. В этом смысле и наше время не исключение. Возьмем, к примеру, идейный посыл внешней политики США. При прошлой администрации Б. Обамы слова «американское лидерство» встречались чуть ли не в каждом абзаце выступлений госсекретаря Х. Клинтон. Подтекст этого лозунга, как и при предыдущих администрациях, читался ясно: это чистой воды мессианство, заключающееся в стремлении не просто проповедовать, а навязывать другим народам свои ценности. По большому счету не очень отличается по смыслу от этого лозунга и нынешняя идея президента США Д. Трампа “America first”.

В России поиски национальной идеи не прерывались никогда, даже во времена СССР, хотя тогда и были официально сформулированы очень четко. Уж таковы мы: без идеи жить не можем. После развала Советского Союза наступивший идейный вакуум подтолкнул многих к возобновлению «поисков правды». Они продолжаются и будут вестись до тех пор, пока будет жив наш суперэтнос.

Что касается внешней политики, результаты опросов общественного мнения указывают на совокупное согласие наших граждан с проводимым внешнеполитическим курсом. Это соборное мнение не выражено в словесной формуле. Оно — результат нашего интуитивного, генетически и исторически унаследованного стремления к добру, правде и справедливости. Этот поиск — прямой результат душевного горения россиян, той пассионарности, которая заставляет нас скорее подсознательно, чем осознанно, стремиться к идеалу жизненных установок.

Не надо ничего выдумывать. Идейную основу российского образа мыслей и действий сформулировал восемь веков назад наш гениальный предок, князь Александр Ярославич Невский, который всю свою короткую жизнь без остатка отдал «за други своя». 1240-й год. Шведы вошли в устье Невы. Князь, которому тогда шел двадцать второй год (!), сумел собрать лишь «малу дружину» и готовился к стремительному броску на значительно превосходившие шведские силы. Подбадривая своих немногочисленных воинов, под стенами храма Святой Софии в Новгороде он произнес дошедшие до нас из глубины веков пророческие, насквозь пронизанные нашей ментальностью слова: «Не в силе Бог, но в правде!»

Вот она, наша национальная идея! Слово «правда» традиционно понимается нами в широком значении. Это прежде всего справедливость. Это идеал поведения в соответствии с присущими нам требованиями морали и этическими принципами. И вообще, это жизненный идеал. Вспомним восклицание А. С. Пушкина: «Стезёю правды бодро следуй». А кому из нас неизвестны выражения «искать правду», «стоять за правду», «жить правдой», «пострадать за правду», «жить по совести»? Так что сформулированная Александром Невским и разделявшаяся его соратниками идея Правды пульсирует в каждой нашей жилке (и она созвучна пониманию справедливости в международных отношениях у близких к нам азиатских партнеров, в том числе стран АСЕАН). Новую для того времени доминанту жертвенного поведения этого русского гения трудно

---

[9] Далее приводятся лишь очень краткие тезисы о понимании автором идейной подоплеки российского внешнеполитического курса. Разумеется, читатель вправе соглашаться, либо не соглашаться с этим мнением. Оно дано здесь лишь в той мере, в какой отвечает замыслу статьи. Развернутое изложение того или иного взгляда на эту тему — отдельная, самостоятельная задача.

назвать иначе, нежели альтруистический патриотизм [Гумилев, 2015, с. 159]. Неужели мы его растеряли? Нет! За Правду стоит и будет стоять российская дипломатия — и на Востоке, и на Западе!

Литература / References

Бжезинский З. *Великая шахматная доска (Господство Америки и его геостратегические императивы)*. М., 1998 [Brzezinski Z. *The Great Chess Board (America's Dominance and Its Geostrategic Imperatives)*. Moscow, 1998].

Гумилёв Л. Н. *Этногенез и биосфера Земли*. М., 2001 [Gumilyov L. N. *Ethnogenesis and Biosphere of the Earth*. Moscow, 2001]

Гумилёв Л. Н. *Всем нам завещана Россия*. М., 2015 [Gumilyov L. N. *Russia is Bequeathed to All of Us*. Moscow, 2015].

Гумилёв Л. Н. *От Руси до России: очерки этнической истории*. М., 2015 [Gumilyov L. N. *From Rus' to Russia: Essays on Ethnic History*. Moscow, 2015].

Указ Президента Российской Федерации от 30 ноября 2016 г. № 640 «Об утверждении Концепции внешней политики Российской Федерации» // *Собрание законодательства Российской Федерации*. 5 декабря 2016 г. № 49. Ст. 6886. [Presidential Decree from November 30, 2016. No. 640 "On Approving the Concept of the Foreign Policy of the Russian Federation" // *Collected Legislation of the Russian Federation*. December 5, 2016. No 49. Art. 6886].

Электронные ресурсы / Electronic sources

Доклад Стокгольмского института исследований проблем мира в 2018 г. *SIPRI Report 2018*. URL: https://www.sipri.org/yearbook/2018 (дата обращения 24.03.2019).

ЕАЭС и АСЕАН делают шаги к укреплению сотрудничества // *Министерство экономического развития Российской Федерации*. 02.09.2018. URL: http://economy.gov.ru/minec/about/structure/depasiapacific/201802091 (дата обращения 05.03.2019).

Совместное заявление 3-го саммита Российская Федерация – АСЕАН о стратегическом партнерстве // *Президент России*. 14.11.2018. URL: http://www.kremlin.ru/supplement/5360 (дата обращения 02.12.2018).

Advancing ASEAN in the Digital Age Book 2017, CIMB ASEAN Research Institute. https://www.cariasean.org/publications/advancing-asean-in-the-digital-age/#.XIGJudSLTGg (дата обращения 05.03.2019).

The World in 2050. Will the shift in global economic power continue? Price Water Cooper Report, 2015. URL: https://www.pwc.com/gx/en/issues/the-economy/assets/world-in-2050-february-2015.pdf (дата обращения 05.03.2019).

«АРАБСКАЯ ВЕСНА» И ЕГИПЕТСКИЕ ХРИСТИАНЕ-КОПТЫ

 В. В. Беляков*

Статья посвящена влиянию «арабской весны» на положение египетских христиан. Общая цель революции 25 января 2011 г. объединила мусульман с христианами, однако выдвижение на передний план исламистов сопровождалось антикоптскими инцидентами, что породило тревогу христиан за свою судьбу и волну эмиграции коптов. Отстранение от власти президента-исламиста М. Мурси в корне изменило ситуацию. Была принята светская конституция 2014 г., а руководство Египта подчеркнуто относится к христианам как к равноправным гражданам государства. В результате положение коптов улучшилось по сравнению с режимом Х. Мубарака.

Ключевые слова: «Арабская весна», Египет, христиане-копты, Конституция 2014 г., Абдель Фаттах ас-Сиси, патриарх Тавадрос II.

ARAB SPRING AND EGYPTIAN COPTS

Vladimir V. Belyakov

The paper explores the influence Arab Spring had on Egyptian Christians. While common goals of the 2011 revolution united Moslems and Christians, the ascent of Islamists to power came together with anti-Coptic incidents, which alarmed Copts and made many of them flee Egypt. After the Islamist President Mohamed Morsi was overthrown, the situation dramatically changed. A secular Constitution was approved in 2014, and Egyptian leadership now emphasises the equality of Christians and Moslems. As a result, the situation of Copts improved in comparison with Mubarak's regime.

Keywords: Arab Spring, Egypt, Copts, 2014 Constitution, Abdel Fattah el-Sisi, Tawadros II.

В преимущественно мусульманском Египте христиане (которых принято называть коптами) составляют значительную часть населения — по оценкам экспертов, 10–12 %. Официальные источники приводят цифру 8 %, а сами копты — до 18 % [Ражбадинов, 2013, с. 311]. Если придерживаться экспертной оценки, то численность христиан превышает 10 млн. человек, поскольку в конце 2018 г. население Египта достигло 100 млн.

Подавляющее большинство христиан относится к Коптской православной церкви[1]. Но есть также небольшое число коптов-католиков и коптов-евангелистов. Веками мусульмане и христиане жили рядом друг с другом, церкви соседствовали с мечетями. В городах среди коптов много бизнесменов и творческой интеллигенции. Сельские же христиане ничем не отличаются от своих мусульманских соседей.

* Владимир Владимирович БЕЛЯКОВ, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; beliakov2007@yandex.ru

Vladimir V. BELYAKOV, DSc (History), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; beliakov2007@yandex.ru

[1] На самом деле эта церковь не православная, а древневосточная, монофизитская — так же, как Армянская и Эфиопская церкви.

В целом последователи двух религий уживались мирно, хотя инциденты случались. Так, в 2007–2010 гг. было зафиксировано восемь межконфессиональных столкновений (антикоптских инцидентов было значительно больше). Но, как отмечает М. З. Ражбадинов, «обращало на себя внимание то обстоятельство, что большая часть из них возникала на бытовой почве» [Ражбадинов, 2013, с. 315]. Угрозу для коптов представляли и небольшие экстремистские исламские группы, исповедующие ненависть к иноверцам. Так, в ночь на 1 января 2011 г. во время службы в церкви Двух святых в Александрии произошел взрыв: 25 человек были убиты, свыше 200 ранены. Теракт вызвал волну уличных выступлений коптов, обвинявших охранявшую церковь полицию в халатности. Участвовали в выступлениях, ставших в определенной мере прологом к событиям 25 января [Tadros, 2013, p. 120–126], и некоторые мусульмане.

В январе–феврале 2011 г. христиане участвовали в массовых выступлениях против режима президента Хосни Мубарака наравне с мусульманами. «Движимые теми же обидами и требованиями хлеба, свободы и социальной справедливости, как и соотечественники-мусульмане, копты участвовали в революции исключительно как египтяне», — отмечает М. Тадрос [Tadros, 2013, p. 119].

Оценить масштаб участия коптов в протестных выступлениях невозможно: они не группировались по конфессиональному признаку, но во время стояния на площади Тахрир в Каире были заметны христиане, охранявшие мусульман во время намаза. Священники выступали с импровизированной трибуны. Тахрир продемонстрировал единство египтян вне зависимости от религиозной принадлежности. Звучали лозунги «Мусульманин, христианин — одна рука», «Полумесяц рядом с крестом», «Наш шейх — рядом со священником» [Tadros, 2013, p. 132–133].

После отстранения от власти президента Х. Мубарака самой массовой и хорошо организованной силой оказалась ассоциация «Братья-мусульмане». В преддверии парламентских выборов ассоциация создала собственную Партию свободы и справедливости и, поскольку египетское законодательство запрещает создание партий на религиозной основе, исламисты уговаривали своих знакомых христиан войти в число учредителей этой партии. Память о недавнем совместном стоянии на Тахрире была свежа, и около 100 христиан согласились на это предложение. Заместителем председателя партии стал видный общественно-политический деятель — христианин Рафик Хабиб [Ражбадинов, 2013, с. 226, 317].

Между тем выдвижение «Братьев-мусульман» на первый план египетской политики привело к усилению в обществе исламистских настроений, а с ними и инцидентов против коптов. В 2011 г. их было 70 — на треть больше, чем в предыдущий год. При этом 16 инцидентов не имели явных причин. По мнению Мариз Тадрос, они могут быть объяснены только ненавистью к христианам [Tadros, 2013, p. 140]. Так, в марте исламисты подожгли церковь в южном пригороде Каира Хелуане, а в мае — в каирском районе Имбаба, «в которой, по слухам, насильно удерживали супругу одного из коптских священников, пожелавшую принять ислам» [Ражбадинов, 2013, с. 316].

Десятилетиями радикально настроенные шейхи, особенно в глубинке, при попустительстве властей называли христиан «неверными», игнорируя общеизвестный призыв Корана уважительно относиться к «людям Писания» — иудеям и христианам. В итоге значительная часть египетских мусульман считает коптов чужаками, а некоторые — и врагами ислама. В связи с этим характерен такой случай. В апреле 2011 г.

правивший в то время Египтом Высший совет вооруженных сил назначил губернатором Кены (одной из самых экономически отсталых и социально неблагополучных провинций на юге страны) полицейского генерала-копта Имада Михаила. Назначение вызвало массовые протесты населения провинции, подстрекаемого шейхами, утверждавшими, что «немусульманин не может властвовать над мусульманами». После многочисленных попыток успокоить население назначение губернатора-копта было отменено [Tadros, 2013, p. 145–147].

2011 г. был отмечен двумя кровавыми инцидентами, в результате которых были убиты десятки и ранены сотни коптов. Восьмого марта группа мусорщиков-христиан вышла на улицу с протестом против поджога церкви в Хелуане. Кто-то пустил слух, что они идут в отместку разрушить ближайшую мечеть. Навстречу коптам вышла толпа возмущенных мусульман. Начались столкновения. Прибывшие для разгона дерущихся солдаты применили оружие. В итоге десять человек, включая одного мусульманина, были убиты, около 150 ранены [Tadros, 2013, p. 174–175].

Во время событий возле здания телевидения 10 октября в квартале Масперо в Каире жертв было еще больше. Сотни христиан собрались там на митинг протеста против разрушения церкви в провинции Асуан. Они требовали восстановить церковь, наказать виновных, отправить в отставку губернатора Асуана. Полиция и армия пытались оттеснить толпу от здания, начались столкновения, закончившиеся кровопролитием. Причина происшествия неясна, а власти объяснили его действиями провокаторов. По крайней мере 27 человек были убиты, более 300 ранены [Tadros, 2013, p. 184–190].

На парламентских выборах в конце 2011 г. Партия свободы и справедливости в союзе с партией консерваторов-салафитов «Ан-Нур» завоевала две трети мест в Народном собрании. И хотя по спискам преимущественно исламских партий парламентариями стало небывалое число христиан (36[2]), было ясно, что традиционно светскому Египту грозит исламизация.

Копты не на шутку встревожились. Часть из них стала покидать страну. М. Тадрос, ссылаясь на сообщения местной печати, отмечает, что в 2011 г. эмигрировали около 350 тыс. коптов, хотя и добавляет, что эти данные трудно проверить [Tadros, 2013, p. 2]. Видимо, они несколько преувеличены, но факт остается фактом: эмиграция коптов приняла массовый характер. Когда президентом Египта в июне 2012 г. был избран один из руководителей «Братьев-мусульман» Мохаммед Мурси, процесс ускорился. «После прихода исламистов к власти около 100 тысяч коптов покинули Египет», — утверждал обозреватель еженедельника «Аль-Ахрам Уикли» [Adel, 2013b].

Не удивительно, что христиане приняли самое активное участие в массовом народном движении за досрочные президентские выборы — в многомиллионных выступлениях, получивших наименование «Революция 30 июня». Когда 3 июля 2013 г. министр обороны Абдель Фаттах ас-Сиси объявлял по телевидению о смещении Мурси с поста президента, рядом с ним были один из высших исламских авторитетов шейх университета Аль-Азхар Ахмед ат-Тайиб и коптский патриарх Тавадрос II [Leila,

[2] [Essam El-Din, 2015]. Поскольку копты в Египте не живут компактно, шансов на избрание в парламент у них практически не было. По конституции 1971 г. президент имел право назначить в Народное собрание 10 депутатов. Обычно Х. Мубарак делил эти места между представителями коптов и женщин Египта.

2013]. Исламисты не простили этого христианам. Начались массовые нападения на церкви, многие из них были подожжены и разрушены. «Недавние атаки на десятки церквей по всей стране беспрецедентны по своей жестокости. Они станут бессрочным обвинением “Братьев-мусульман” и их союзников» [Adel, 2013a].

Министр обороны приказал армии восстановить церкви за государственный счет, и вскоре начались работы. Что же касается самих коптов, то они по призыву патриарха воздержаться от действий, способных спровоцировать насилие, соблюдали спокойствие. «Церкви не просто камни. Они в наших сердцах», — говорили христиане [Adel, 2013a]. К сожалению, и впоследствии исламисты неоднократно организовывали взрывы коптских церквей, сопровождавшиеся десятками погибших и раненых.

Вскоре после отстранения от власти президента М. Мурси началась разработка новой Конституции. Прежняя, подготовленная исламистами и одобренная на референдуме в декабре 2012 г., была отменена. Конституция, принятая в январе 2014 г., носит светский характер. И хотя она провозглашает ислам государственной религией, а шариат — основным источником законодательства (ст. 2), в нее включены статьи, призванные гарантировать равенство христиан с мусульманами. Так, в статье 64 говорится: «Свобода вероисповедания является абсолютной. Гарантируется свобода отправления религиозных культов и право устанавливать места их отправления для последователей признанных религий [3] в соответствии с законом». Статья 235 предусматривает, что «в свой первый парламентский срок после вступления настоящей Конституции в силу Палата представителей примет закон об организации строительства и ремонта церквей, гарантирующий египетским христианам свободу отправления религиозных культов»[4]. Данное положение Конституции принципиально важно для коптов. Десятилетиями получение разрешения на возведение новых и даже на ремонт старых церквей было обставлено сложной и унизительной процедурой.

Светский характер государства, в основу которого положен принцип равенства граждан вне зависимости от их религиозной принадлежности, дал коптам некоторую уверенность в будущем. Этот принцип старается тщательно проводить в жизнь избранный президентом в мае 2014 г. Абдель Фаттах ас-Сиси, подавая пример остальным. Так, 7 января 2015 г. во время рождественской службы он неожиданно приехал в патриарший собор Св. Марка в Каире, чтобы поздравить христиан с великим праздником. 7 января было объявлено выходным днем еще при Хосни Мубараке, но никогда президент лично не приезжал в этот день на рождественскую службу.

Характерна реакция А. Ф. ас-Сиси на зверское убийство исламистами в Ливии в феврале 2015 г. более двадцати египтян-коптов, приехавших на заработки из деревни эль-Кор в провинции Минья. Президент посетил собор Св. Марка и выразил соболезнование патриарху Тавадросу II, направил премьер-министра Ибрагима Мехлеба в эль-Кор, чтобы тот лично выразил соболезнование семьям погибших, приказал выдать каждой семье по 100 тыс. египетских фунтов (примерно 13 тыс. долларов по тогдашнему курсу) и построить в этой деревне церковь в память о ливийских мучениках (по-видимому, это первая церковь в Египте, построенная на средства государства). А на следующий день египетская авиация по приказу президента нанесла удар по лагерям исламистов в Ливии [Adel, 2015; El-Bey, 2015].

[3] Конституция 2014 г. помимо ислама признает только христианство и иудаизм (ст. 3).

[4] Текст Конституции Египта 2014 г. см.: [Сапронова, 2014, с. 182–244].

Новая ситуация в стране привела и к иным результатам на парламентских выборах конца 2015 г. В Палату представителей были избраны 36 христиан — столько же, сколько и на выборах 2011 г. Это 6 % депутатов парламента — меньше, чем доля коптов в населении Египта, но все же несомненный прогресс. Еще троих коптов назначил президент [Essam El-Din, 2015]. К подобному одинаковому результату привели весьма разные причины. Тогда 2/3 парламентариев избирались по партийным спискам, куда были включены христиане, а в 2015 г. 3/4 — по одномандатным округам. Так что избиратели голосовали за конкретного кандидата, зная его религиозную принадлежность, которую легко установить по имени. Впрочем, явка на выборы была низкой (28,3 %), и, судя по всему, исламисты их бойкотировали.

Насаждаемое сверху равноправное отношение к мусульманам и христианам приносит результаты и на международной арене, Так, в апреле 2016 г. во время визитов в Египет сначала короля Саудовской Аравии Салмана, а затем и короля Бахрейна Хамада оба гостя впервые за всю историю встретились с коптским патриархом Тавадросом II. А в марте 2018 г. наследный принц Саудовской Аравии Мохаммед бен Салман посетил крупнейший коптский собор в Каире, где его встретил патриарх [Adel, 2018].

30 августа 2016 г., согласно статье 235 Конституции 2014 г., Палата представителей приняла двумя третями голосов закон о строительстве и ремонте церквей. Проект закона тщательно обсуждался в течение десяти месяцев и был согласован с иерархами Коптской, Католической и Англиканской Церквей. Согласно закону, представитель христианской конфессии должен обратиться к губернатору провинции за разрешением на строительство, ремонт или снос церкви. Губернатор обязан дать ответ в течение четырех месяцев. Отказ должен быть детально аргументирован. Размеры новой церкви определяются с учетом численности христиан в округе и их потребностей, она может иметь несколько пристроек и колокольню. Все существующие церкви автоматически получают лицензии [Essam El-Din, 2016].

В целом принятие закона было положительно встречено египетскими христианами, хотя некоторые из них, включая парламентариев, посчитали его недостаточно радикальным. Интересно, что первую заявку на строительство церкви буквально через пару дней после принятия закона подал независимый парламентарий-мусульманин Аль-Бадри Ахмед Дейф из провинции Асьют. Он намерен получить разрешение на строительство церкви в городке Салям (Мир), родине покойного коптского патриарха Шенуды III, 41 год возглавлявшего Коптскую Церковь. В городке, где проживают около пяти тысяч христиан, никогда не было церкви. Инициатива вызвала горячую поддержку большинства членов Палаты представителей[5].

Можно с уверенностью сказать: нередко задаваемый различными авторами вопрос, сохранятся ли христиане в Египте, в сложившейся ситуации не актуален — положительный ответ на него очевиден. Более того: нынешнее руководство государства, основываясь на демократичной Конституции, подчеркнуто относится к коптам как к равноправным гражданам Египта, чего не наблюдалось до революции

[5] Essam El-Din G. Muslim MP submits first request to build church after passing of new law in Egypt // *Ahramonline*. 03.09.2016. URL: http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/242296/Egypt/Politics-/Muslim-MP-submits-first-request-to-build-church-af.aspx (дата обращения 02.03.2019).

2011 г. Так что «арабская весна» в конечном счете пошла на пользу египетским христианам.

Однако старые привычки умирают трудно. Чтобы преодолеть предубеждение, а то и враждебность части египетских мусульман к христианам, потребуется не одно десятилетие очень серьезных усилий властей, официального духовенства и гражданского общества.

Литература / References

Ражбадинов М. З. *Анатомия египетской революции – 2011*. М., 2013 [Razhbadinov M. Z. *The Anatomy of Egyptian Revolution – 2011*. Moscow, 2013 (in Russian)].

Сапронова М. А. *Египет: 90 лет конституционных трансформаций (1923–2013)*. М., 2014 [Sapronova M. A. *Egypt: 90 Years of Constitutional Transformation (1923–2013)*. Moscow, 2014 (in Russian)].

Adel M. A New Openness // *Al-Ahram Weekly*. No.1385. 14.03.2018.

Adel M. Church in Mourning // *Al-Ahram Weekly*. No.1234. 19.02.2015.

Adel M. Copts Refuse Sectarian Conflict // *Al-Ahram Weekly*. No.1162. 29.08.2013(a).

Adel M. The Copts Flee Egypt // *Al-Ahram Weekly*. No.1146. 02.05.2013(b).

El-Bey D. More than Words Are Needed // *Al-Ahram Weekly*. No.1234. 19.02.2015.

Essam El-Din G. Full House // *Al-Ahram Weekly*. No.1277. 07.12.2015.

Essam El-Din G. Landmark Church Building Law // *Al-Ahram Weekly*. No.1309. 31.08.2016.

Leila R. Targeting Copts // *Al-Ahram Weekly*. No.1160. 15.08.2013.

Tadros M. *Copts at the Crossroads*. Cairo, 2013.

Электронные ресурсы / Electronic sources

Essam El-Din G. Muslim MP submits first request to build church after passing of new law in Egypt // *Ahramonline*. 03.09.2016. URL: http://english.ahram.org.eg/NewsContent/1/64/242296/Egypt/Politics-/Muslim-MP-submits-first-request-to-build-church-af.aspx (дата обращения 02.03.2019).

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ИСЛАМСКОГО БАНКИНГА В РОССИИ

Э. Э. Имамкулиева, М. С. Садыгзаде*

Статья посвящена проблеме, вызывающей интерес не только научного, но и банковского мирового сообщества, т. к. по мере все большего вовлечения стран исламского мира в финансово-экономическую деятельность растет интерес к исламскому банкингу, функционирующему на принципах социальной справедливости, сформулированной исламом. Для России, переживающей турбулентность в традиционном банковском секторе, исламские финансовые институты становятся весьма привлекательными и открывают возможность способствовать развитию предпринимательства, диверсификации источников финансирования извне после ограничений, введенных странами западного мира.

Ключевые слова: исламский банкинг, финансовая система, арабские страны.

ISLAMIC BANKING OUTLOOK IN RUSSIA

Elvira E. Imamkulieva, Murad S. Sadygzade

As more countries of the Islamic world are involved in financial and economic activities, interest in Islamic banking based on social justice is also growing. As Russia currently experiences turbulence in the traditional banking sector, Islamic financial institutions may become an attractive opportunity to promote entrepreneurship and diversify external funding against restrictions imposed by the countries of the Western world.

Keywords: Islamic banking, financial system, Arabic countries.

ОСНОВНЫЕ ИСЛАМСКИЕ ФИНАНСОВЫЕ ПРОДУКТЫ

Исламский банкинг как альтернативная традиционной капиталистической финансовая система показывает значительный рост. Суть построения исламского финансового института заключается в запрете взимания ссудного процента, что известно достаточно широко, а также в неиспользовании средств, полученных в неодобряемых Исламом индустриях развлечений, производства алкогольной и табачной продукции. Безусловно, исламский банкинг предлагает широкий спектр финансовых продуктов (таких, как *шарика ал-вуджух*, *мухатара*, *сукук, иджара* и др.), которые, в конечном счете, нацелены на получение справедливой прибыли, однако на паритетных началах разделения не только прибыли, но и возникающих рисков.

* Эльмира Эльмановна ИМАМКУЛИЕВА, младший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; elmiracif@gmail.com

Elmira E. IMAMKULIEVA, Junior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; elmiracif@gmail.com

Мурад Салех оглы САДЫГЗАДЕ, магистр факультета Мировой экономики и мировой политики Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва; sadygzadems@gmail.com

Murad S. SADYGZADE, Master student of Faculty of World Economy and International Affairs of Higher School of Economics — National Research University, Moscow; sadygzadems@gmail.com

Среди основных инструментов исламского банкинга можно выделить следующие:

- «*Мудараба*», или «доверительное финансирование» предполагает предоставление банком финансовых средств для развития коммерческого проекта на основе долевого участия в извлеченной в дальнейшем прибыли. Если же проект оказывается несостоятельным, то банк теряет свои инвестиции в полном объеме. Прибыль же распределяется в заранее оговоренных пропорциях.
- «*Мушарака*», или «партнерство» предполагает ведение совместного инвестиционного проекта, другими словами, стороны ведут деятельность на основе соглашения о партнерстве. Таким образом, при убытках стороны несут потери пропорционально вложениям. Кроме того, «*мушарака*» предполагает совместное управление проектом, что, с одной стороны, позволяет снизить асимметрию информации о состоянии и показателях проекта, но, с другой стороны, автор проекта, чаще всего теряет право единоличного управления проектом, если не предусмотрено иное. Возможны различные виды партнерства в зависимости от начальных условий его формирования.
- «*Мурабаха*», или «договор купли-продажи» представляет собой более простой инструмент, так как финансовые риски, по сравнению, с «*мушаракой*» и «*мударабой*» значительно уменьшаются. Договор «*мурабаха*» позволяет банку покупать какое-либо движимое или недвижимое имущество, материальные активы по одной цене у продавца, а потом перепродает ее с заранее оговоренной наценкой покупателю. Данный инструмент наиболее популярен среди современных исламских банков.
- «*Бай ас-салам*» — еще один финансовый инструмент исламского банкинга, он имеет схожую систему «договора купли-продажи», но с небольшим исключением. Банк выплачивает аванс продавцу, заключив соглашение с покупателем по более высокой цене. Продавец обязуется изготовить товар или оказать услугу в течение определенного времени. Доходом банка в этом случае является разница в стоимости, по которой банк покупает у продавца, а затем продает покупателю. Данный финансовый продукт предусматривает риск убытков для банка, если вследствие экономических или иных процессов стоимость продукта или услуги уменьшается еще до момента ее продажи покупателю.
- «*Истисна*», как и «*бай ас-салам*», применяется в масштабных продолжительных проектах. Но отличие состоит в том, что здесь продавцом выступает уже сам банк напрямую, а покупатель оплачивает покупку поэтапно, согласно заранее заключенному графику выполнения и оплаты работ.
- *«Иджара»* — это аналог «лизинга», согласно которому банк приобретает продукт и передает его на пользование потребителю за определенную плату и на определенный срок, зафиксированные в договоре между банком и потребителем.
- *«Кард аль-хасанат»,* или «беспроцентный заем» — еще один популярный финансовый инструмент современных исламских банков, который выдается на время без взимания каких-либо процентов. Данный инструмент не выполняет прямых экономических обязанностей финансовых механизмов, а скорее является инструментом поощрения лояльных клиентов банка и позволяет улучшить репутацию и надежность банков среди потребителей.

- *«Сукук»* — распространенный инструмент исламских финансов, которой имеет схожий функционал с традиционными облигациями, но «этически» различается. *«Сукук»* трактуется не как обязательство по выплате долга, а как свидетельство доверия определенного финансового капитала, и предлагает большую доходность, по сравнению с традиционными ценными бумагами.

Таким образом, очевидно, что палитра исламских финансовых банковских продуктов весьма обширна. **Главное правило исламской экономики: деньги сами по себе не играют роль товара, являясь лишь средством обмена**. Доход, как и риски, должны быть извлечены справедливо только путем честной торговли, работы либо принятия части рисков и ответственности. Ключевой особенностью исламских финансовых институтов является необходимость разделить ответственность и прибыль двумя сторонами сделки и не допустить ситуации, когда один из участников сделки находится в заведомо лучших и «защищенных» позициях по сравнению с партнером.

Россия и арабский мир

В условиях усиления западных санкций и необходимости диверсификации источников зарубежных инвестиций процесс внедрения исламских банков может ускориться, что приведет как к созданию отдельных исламских финансовых институтов, так и широко распространенной в мире практике открытия «исламских окон» в традиционных российских банковских учреждениях.

Помимо этого, несмотря на особенности развития исламских финансовых структур, ближневосточные инвестиции и исламские финансовые услуги представляют в России большой интерес при прочих равных условиях, а финансовые продукты, соответствующие нормам шариата, потенциально могут пользоваться высоким спросом у многочисленного мусульманского населения в республиках Северного Кавказа, а также Татарстана и Башкортостана.

Россия имеет богатую историю взаимоотношений со странами Ближнего Востока, являющимися флагманами в сфере исламского банкинга. Сегодня ближневосточный регион переживает одну из самых масштабных трансформаций, запущенную революционными событиями «Арабской весны» в 2010–2011 гг.[1] и открывающую новые возможности не только политических контактов, но и взаимодействия в сфере экономики. Поддержка Россией правительства Башара Асада в борьбе с радикальными и сепаратистскими силами внутри Сирии позволила заявить о возобновлении активности России в регионе Ближнего Востока спустя два десятилетия после распада Советского Союза. Формируя позитивный образ борца с международным терроризмом и предсказуемого партнера, Россия привлекла внимание стран региона в сфере экономического сотрудничества и интенсификации двусторонних отношений на различных уровнях.

В последние годы у России налаживаются торгово-экономические связи со странами Персидского залива, что видится актуальной задачей при реформировании и расширении внешнеэкономических отношений, особенно в условиях антироссийских

[1] «Арабская весна», или «Арабское пробуждение» — период политических волнений в арабских странах, началом которого стало самосожжение гражданина Туниса в декабре 2010 г. В результате волны социальных и политических протестов произошли перевороты и смены режимов в ряде арабских стран.

санкций со стороны стран Западного мира. Так, достаточно позитивны отношения с Саудовской Аравией, в частности, в октябре 2017 г. с официальным государственным визитом в Москву прибыл король Салман Бен Абдель Азиз аль-Сауд[2]. В рамках визита был подписан пакет соглашений, включавший в себя, в частности, перечень крупных инвестиционных проектов[3], что указывает на растущий взаимный экономический интерес сторон друг к другу. Это, в свою очередь, подтверждается рядом индикаторов: например, внешнеторговый оборот между странами в 2017 г. вырос на 86 % по сравнению с 2016 г. и составил 915,2 млн. долларов США. Российский экспорт в Саудовскую Аравию увеличился на 119,6 % в 2017 г., составив 770,7 млн. долларов США[4]. В феврале 2018 г. объем инвестиций Королевства в российские проекты превысил отметку в 2 млрд. долларов США.

Стоит также отметить положительные тенденции в развитии отношений России и Катара. В марте 2018 г. Россию посетил с рабочим визитом эмир Катара Тамим Бен Хамад аль-Тани. По итогам переговоров сторонами были достигнуты соглашения по развитию двусторонних отношений и их интенсификации. Экономическое сотрудничество между странами заметно увеличилось в последние годы: так, товарооборот только в первом квартале 2018 г. вырос на 136,7 % и составил 11,42 млн. долларов США. Внешнеторговый оборот между сторонами в 2017 г. достиг показателей в 73,3 млн. долларов США[5]. В инвестиционной сфере показатели не столь впечатляющие, но в них можно отметить положительную динамику. В качестве одного из примеров развития сотрудничества можно привести сделку о покупке акций ПАО «НК» Роснефть» в 2016 г. швейцарским консорциумом *Glencore*.

Что касается Объединенных Арабских Эмиратов, то эта монархия постоянно укрепляет позиции в мировой торговле. Именно на долю этой арабской страны приходится подавляющая часть товарооборота РФ среди всех монархий Персидского залива. ОАЭ проявляют большой интерес к развитию внешнеторговых связей, поскольку «страна полностью или почти полностью удовлетворяет за счет импорта свои потребности во многих видах сырья и полуфабрикатов — от драгоценных камней… до ядерных реакторов и самолетов, а также машин, транспортных средств и оборудования» [Шкваря, Русакович, 2015]. Потенциал же экономического взаимодействия России с ОАЭ остается реализованным неполностью. Сотрудничество обусловливается наличием объективных условий и предпосылок в обоих государствах. На сегодняшний день более 40 представительств отечественных компаний, включая такие, как «Лукойл», «Росатом», «Газпромэкспорт», «Газпромнефть», «Роснефтегазстрой», «Интер РАО ЕЭС», «Металлоинвест», «Совкомфлот», зарегистрированы в ОАЭ[6], и более 100 российских компаний ведут свою деятельность

---

[2] Межгосударственные отношения России и Саудовской Аравии // *РИА Новости*. 14.06.2018. URL: https://ria.ru/20180614/1522622064.html (дата обращения 15.03.2019).

[3] Документы, подписанные по итогам российско-саудовских переговоров // *Президент России*. 05.10.2017. URL: http://kremlin.ru/supplement/5236 (дата обращения 15.03.2019).

[4] Межгосударственные отношения России и Саудовской Аравии // *РИА Новости*. 14.06.2018. URL: https://ria.ru/20180614/1522622064.html (дата обращения 15.03.2019).

[5] Межгосударственные отношения России и Катара // *РИА Новости*. 26.03.2018. URL: https://ria.ru/20180326/1517149575.html (дата обращения 15.03.2019).

[6] Межгосударственные отношения России и Объединенных Арабских Эмиратов // *РИА Новости*. 01.06.2018. URL: https://ria.ru/20180601/1521793942.html (дата обращения 15.03.2019).

в специальных экономических зонах этой ближневосточной страны, а товарооборот между странами составил 1,6 млрд. долларов США. В 2010 г. в эмирате Дубай был зарегистрирован Российский Совет предпринимателей под эгидой Торгово-Промышленной палаты (ТПП) РФ, а в 2013 г. было достигнуто соглашение об избегании двойного налогообложения между РФ и ОАЭ, что способствовало развитию экономических отношений[7].

Краткая характеристика отношений с монархиями Персидского залива была необходима для иллюстрации потенциала развития российско-арабских исламских финансовых структур, так как именно члены ССАГПЗ являются мировыми лидерами в сфере исламского банкинга. В период жестких западных санкций Россия вынуждена диверсифицировать свои внешнеэкономические связи и искать инвестиции на новых рынках. Страны Ближнего Востока являются потенциальными инвесторами и возможными партнерами, с помощью которых российская экономика может восстановиться и начать развиваться в более стабильных условиях.

Факторы развития исламских финансовых институтов в РФ

Особый интерес России к развитию исламского банкинга был вызван финансовым кризисом в 2008 г. В результате кризиса в России появились первые инвестиционные финансовые учреждения, функционирующие согласно нормам шариата. Наиболее крупными из них являлись Компания ТНВ «ЛяРиба-Финанс», ФД «Масраф» в Дагестане и ООО «ТД “Амаль”» в Татарстане, созданные в 2009–2011 гг. Однако указанные учреждения относились к микрофинансовым кредитным организациям, так и не получившим статус полноценных банковских институтов. По своей сути «исламская сделка» — это создание партнерского предприятия, инвестиционного проекта, где каждый из партнеров получает вознаграждение посредством выполнения определенной работы, что в первом приближении соответствует паевому инвестиционному фонду (ПИФу). Наиболее близко исламская форма организации предприятия или выделения средств для реализации проекта напоминает форму простого товарищества, закрепленную в гражданском кодексе Российской Федерации. Однако в законодательстве РФ не дается определения ключевым дефинициям в исламском банкинге, как, например, «исламский финансовый институт» или «банковская деятельность в соответствии с нормами шариата». Этот факт обусловливает необходимость внесения поправок в текущее законодательство для введения исламского банкинга в правовое русло Российской Федерации, т. к. на сегодняшний день законодательная база в области регулирования исламских банков в РФ не дает возможности открытия полноценных исламских банковских учреждений.

О намерениях развивать исламскую финансовую модель уже заявляли как представители ПАО «Сбербанк», так и в ряде других российских банков. Однако для реализации на практике исламской финансовой системы потребуется внесение поправок и дополнений в российское законодательство и увеличение осведомленности о таком виде финансовых услуг для населения, что позволит в дальнейшем создать

---

[7] *Соглашение между Правительством Российской Федерации и Правительством Объединенных Арабских Эмиратов о налогообложении дохода от инвестиций Договаривающихся государств и их финансовых и инвестиционных учреждений* (заключено в Абу-Даби 07.12.2011). URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_158846/#dst0 (дата обращения 26.03.2019).

совместные российско-арабские инвестиционные фонды совместно со странами Персидского залива. Эти проекты неоднократно обсуждались, однако не были реализованы по причине неготовности российской законодательной базы. В стратегическом плане привлечение исламских финансовых ресурсов, безусловно, будет способствовать гармонизации экономической ситуации в России, а регулирование и развитие отрасли исламского банкинга станет важной задачей на ближайшие годы.

Одним из ключевых факторов развития исламских финансовых услуг является распространение информации о принципах и методах работы исламских банков, что будет способствовать повышению уровня потребительского доверия. Важно отметить информационно-просветительскую работу специалистов в области исламских финансов, которая позволила бы привлечь новых банковских клиентов-мусульман и снизить риски исламофобии, а также обеспечить лидирующую роль России в этой отрасли среди стран бывшего Советского Союза. Однако на сегодняшний день в России наблюдается низкий уровень информированности о принципах работы исламских финансовых структур, о чем свидетельствуют опросы населения[8]. Еще одним фактором, замедляющим распространение исламских финансов, является общая настороженность, а подчас и открытые заявления о рисках, связанных с финансированием терроризма путем использования исламских финансовых инструментов, что, конечно, является последствием недостаточной осведомленности о процессе построения исламских финансовых институтов и предоставляемых ими финансовых продуктов. Эти факторы, безусловно, повлияли на российские финансовые структуры. Так, представители Центрального банка РФ неоднократно выступали с заявлениями о намерении внедрять исламский банкинг в финансовую систему России. Другой пример — получившая широкое распространение в 2009 г. новость о том, что дочернее инвестиционное предприятие ВТБ — компания «ВТБ Капитал» намерена выпустить *сукук* (исламские облигации) на 200 млн. долларов, чего, однако, не произошло.

С проблемой гармонизации операционной деятельности исламских банковских институтов и национальной законодательной базы также сталкивались и на Западе. Часть западных стран пошла по пути применения финансовых инструментов в рамках «традиционных» банков посредством открытия «исламских окон», другие — путем внесения соответствующих поправок и дополнений в национальное законодательство для полноценного функционирования исламских финансовых институтов на территории страны.

Другой барьер для деятельности исламских финансовых институтов на территории Российской Федерации — двойное налогообложение, возникающее в результате применения исламских финансовых инструментов. Тем не менее с подобного рода проблемами сталкивался ряд стран Запада. Так, гармонизацией национального законодательства и внесением поправок с целью развития исламских финансов занималась специально созданная Банком Англии рабочая группа, результатом деятельности которой стало внесение поправок для «избегания двойного налогообложения в исламских ипотечных операциях… легализующих другие исламские финансовые инструменты и создающие для них таких же налоговых

[8] Банк России: около 80 % россиян ничего не слышали об исламском банкинге // *РБК*. 18.05.2017. URL: https://rt.rbc.ru/tatarstan/freenews/591db0c19a79477f0dded485 (дата обращения 15.03.2019).

условий» [Чокаев, 2015, с. 106–127]. Предпринятые меры позволили Великобритании укрепить свое положение как центра исламских финансов в Европе.

Привлечение исламских финансов и потенциальных восточных инвесторов из мусульманских стран видится весьма выгодным и с точки зрения развития инвестиционного климата в России, и привлечения новых источников капитала. Так, «прямые иностранные инвестиции в небанковский сектор РФ приобрели отрицательные значения… Объем синдицированных кредитов составил в 2014 г. лишь 14 % от объема 2013 г. Иностранные банки сокращали свои операции на российском рынке, считая его слишком рискованным» [Загашвили, 2015, с. 67–77]. В условиях санкций Россия стала остро нуждаться в альтернативных рынках капитала. Исламский рынок капиталов охватывает более 50 стран. Ключевые центры исламских финансовых продуктов сосредоточены в Индонезии, Катаре, Кувейте, Малайзии, ОАЭ, Пакистане, Турции и Бахрейне с общим объемом банковских активов более 920 млрд. долларов, а приток «исламского» капитала смог бы нивелировать потери западных кредитов и отток иностранного капитала.

Исламский банкинг на постсоветском пространстве

Исламский банк является абсолютно естественным явлением, прежде всего, в мусульманских странах или в тех государствах, где доля последователей Корана весьма значительна. Интерес к исламскому банкингу наблюдается не только в России, но и в других странах постсоветского пространства. Любопытен успешный опыт внедрения исламских финансовых институтов в странах бывшего СССР, которые смогли достичь значительных результатов в трансформации законодательства в целях развития исламского банкинга.

Прежде всего можно выделить Азербайджан и Казахстан, которые добились значительных результатов в развитии исламского банкинга на территории своих стран, при этом используя разные подходы. Так, Гурбанзаде Бенхам Байзад-оглы, управляющий партнер FBSCo UAE отметил, что опыт Казахстана, «где было радикально изменено законодательство, но пока мало удалось сделать в практической сфере, и Азербайджана, где без радикальных изменений в законодательстве удалось создать привлекательную бизнес-модель и привлечь значительные средства»[9], могут быть полезны России.

В ноябре 2015 г. Президент Казахстана подписал закон «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам неработающих кредитов и активов банков второго уровня, оказания финансовых услуг и деятельности финансовых организаций и Национального Банка Республики Казахстан»[10]. Закон предусматривает создание финансового центра в Центральной Азии, способного открыть в стране возможность развития системы исламского

[9] Развитие партнерского банкинга в России обсудили на заседании экспертного совета в Госдуме // *Государственная Дума РФ*. 01.04.2016. URL: http://duma.gov.ru/news/12026 (дата обращения 25.12.2018).

[10] Закон Республики Казахстан от 24 ноября 2015 года № 422-V «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам неработающих кредитов и активов банков второго уровня, оказания финансовых услуг и деятельности финансовых организаций и Национального Банка Республики Казахстан» // *ИС «Параграф»*. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=39604716&show_di=1#pos=0;0 (дата обращения 01.02.2019).

банкинга. Сегодня в Казахстане исламские банки ведут полноценную деятельность. Первым казахским исламским банком, созданным в рамках соглашения Правительств Казахстана и ОАЭ, является АО «Исламский Банк "Al Hilal"» — дочерняя структура эмиратского *Al Hilal Bank PJSC*[11]. Казахский *Al Hilal* начал свою деятельность с предоставления кредитов и финансирования крупных проектов государственных и корпоративных клиентов в 2010 г., но уже спустя семь лет своей работы банк начал расширять пакет услуг, включая кредитование физических лиц, а годом позже заявил о запуске «исламской ипотеки» по средствам инструмента исламских финансов (*мурабаха*)[12]. Помимо развития исламских финансовых институтов, в 2009 г. в Казахстане было создано объединение юридических лиц «Ассоциация развития исламских финансов» (АРИФ), представляющее интересы бизнес-сообщества в сфере исламских финансов.

Другим ярким примером локализации исламских финансовых структур выступает Азербайджанская Республика. Первым исламским банком в этой стране был "Universal Bank", созданный в 1998 г. и переименованный в 2001 г. по решению совета директоров в *Kövsər Bank*[13]. Другим примером исламского финансового сектора выступает банк *Amrahbank*, 49 % акций которого были проданы Международному Инвестиционному Банку Бахрейна в 2008 г. *TuranBank* — еще одна финансовая структура, которая заявляет о начале предоставления коммерческих услуг, основанных на нормах шариата[14]. Еще одна финансовая организация, осуществляющая деятельность согласно нормам шариата в Азербайджане — *Vision Fund AzerCredit,* работающая в рамках соглашения с Исламской корпорацией по развитию частного сектора в 2015 г.[15] Согласно этому договору *Vision Fund AzerCredit* начинала «осуществлять микрофинансирование физических лиц на основе принципов шариата для улучшения их благосостояния»[16].

Каспийская международная инвестиционная компания, учрежденная в 2008 г. Исламской корпорацией развития частного сектора и Азербайджанской инвестиционной компанией[17], осуществляет инвестирование в крупные проекты Азербайджана[18], среди которых можно отметить инвестиции в размере 18 млн.

---

[11] История банка // *Al Hilal Bank*. URL: https://alhilalbank.kz/ru/page/history (дата обращения 02.02.2019).
[12] Банк «Al Hilal» объявил о запуске первой исламской ипотеки в Казахстане // *InformБюро*. 04.10.2018. URL: https://informburo.kz/novosti/bank-al-hilal-obyavil-o-zapuske-pervoy-islamskoy-ipoteki-v-kazahstane.html (дата обращения 01.02.2019).
[13] Haqqımızda // *Kövsər Bank*. URL: http://www.kautharbank.com/az/ (дата обращения 01.02.2019).
[14] İslam Bankçılığı // *TuranBank*. URL: https://www.turanbank.az/en/bizim-bank/slam-bankl (дата обращения 01.02.2019).
[15] ICD Azərbaycanda islam maliyyələşməsinin inkişafına əlavə dəstək verəcək // *Report.Az*. URL: https://report.az/maliyye/icd-azerbaycanda-islam-maliyyelesmesinin-inkisafina-elave-destek-verecek (дата обращения 01.02.2019).
[16] ICD Azərbaycanda islam maliyyələşməsinin inkişafına əlavə dəstək verəcək // *Report.Az*. URL: https://report.az/maliyye/icd-azerbaycanda-islam-maliyyelesmesinin-inkisafina-elave-destek-verecek (дата обращения 01.02.2019).
[17] XBİŞ haqqında // *Xəzər Beynəlxalq İnvestisiya Şirkəti*. URL: http://ciic.az/#!/about-us/corporate-profile/overview (дата обращения 01.02.2019).
[18] Kuwait Finance House and Azerbaijan Investment Company Sign Memorandum on Joint Financing of Projects in Azerbaijan // *TREND NewsAgency*. URL: https://en.trend.az/business/economy/931743.html#top (дата обращения 01.02.2019).

долларов США в ООО “NAA Agrotara”, ООО “Imara”, ООО “A Agro”, ООО “T Tomatoes”, ООО “A Plastic”, ООО “Agro Tradin”, ООО “Our Orchards”, ООО “Agroterm”[19]. Большая часть этих организаций ведут деятельность в сфере сельского хозяйства и смежных с аграрной отраслью проектах, помогая диверсифицировать азербайджанскую экономику и ослабить ее зависимость от экспорта углеводородов.

В Азербайджане также получили распространение так называемые «исламские окна». В 2009 г. «исламское окно» открыл Международный Банк Азербайджана, в 2011 г. принявший концепцию об использовании инструментов исламского финансового сектора[20]. Реализация инструментов системы исламского банкинга происходила под руководством специального Департамента по исламскому банкингу, который был призван разработать наиболее эффективные механизмы развития исламских финансов с учетом ограничений в национальном законодательстве, но в 2015 г. департамент был ликвидирован вследствие реорганизации банка и макроэкономических процессов банковского сектора в Азербайджане[21].

Несмотря на достаточно высокий интерес в сфере исламских финансов, в Азербайджане до сих пор не приняты значительные поправки в законодательство о регулировании банковского сектора. Неоднократно делались заявления о том, что ведется первичная экспертиза по анализу текущего законодательства и изучаются оптимальные возможности по имплементации системы беспроцентной банковской деятельности[22]. Негативный эффект на развитие исламских финансов оказывает низкая осведомленность потенциальных клиентов и невысокая конкуренция в этом сегменте финансового рынка.

Кроме Азербайджана и Казахстана, исламский банкинг также представлен в Кыргызстане среди бывших стран СССР, где на сегодняшний день ведет свою деятельность ОАО «ЭкоИсламикБанк» и несколько микрокредитных организаций, осуществляющих свою деятельность согласно нормам шариата. Помимо этого, в июне 2018 г. в Бишкеке состоялось открытие «исламского окна» в ОАО «БакайБанк». В этой стране начиная с 2006 г. велась регулярная работа по внесению поправок в законодательную базу, способствующих развитию системы альтернативного банкинга. Так, изменения коснулись законов «О банках и банковской деятельности в Кыргызской Республике», «О микрофинансовых организациях в Кыргызской Республике» и

[19] İnvestisiya portfeli // *Xəzər Beynəlxalq İnvestisiya Şirkəti*. URL: http://ciic.az/#!/investments/investment-portfolio (дата обращения 01.02.2019).

[20] Banking in Azerbaijan economy: conventional or Islamic banking? // *Research Gate*. URL: https://www.researchgate.net/publication/282847773_BANKING_IN_AZERBAIJAN_ECONOMY_CONVENTIONAL_OR_ISLAMIC_BANKING (дата обращения 01.02.2019).

[21] Azerbaijan’s biggest bank closes Islamic banking department // *Reuters*. 13.10.2015. URL: https://www.reuters.com/article/azerbaijan-banks-sukuk/azerbaijans-biggest-bank-closes-islamic-banking-department-idUSL8N12D2NR20151013 (дата обращения 01.02.2019).

[22] Azerbaijan determined to apply Islamic banking instruments // *AzerNews*. 25.02.2016. URL: https://www.azernews.az/business/93359.html (дата обращения 01.02.2019).

«О кредитных союзах Кыргызской Республики», что позволило имплементировать принципы работы «шариатских банков»[23].

В Узбекистане первые исламские финансовые организации могут открыться в ближайшее время. Согласно проекту постановления Президента Узбекистана «О мерах по созданию инфраструктуры исламского банковского дела и финансов в Республике Узбекистан» от 16 мая 2018 г.[24] планируется развить инфраструктуру исламского банковского дела и финансов, а также создать Комиссию по разработке и внедрению принципов исламского банковского дела и финансов.

Безусловно, власти Кыргызской Республикой и Узбекистана, подобно Азербайджану и Казахстану, стремятся с помощью развития и внедрения исламских финансовых институтов привлечь новые инвестиции и диверсифицировать источники капиталовложений в экономики своих стран, а также расширить финансовые взаимоотношения со странами Ближнего Востока и попытаться получить гранты Исламского банка развития. Преобладание мусульманского населения в этих странах было одним из ключевых факторов распространения исламских финансовых институтов на их территории. Опыт этих стран может быть использован и в России, где удельный вес мусульманского населения также велик. Однако учитывая тот факт, что российская банковская система переживает в последние годы турбулентность, внедрение банковских институтов нового формата видится сложным и трудоемким процессом. Среди безоговорочных плюсов исламского банкинга выделим достаточно низкую рискованность активов таких банков в отличие от традиционных финансовых институтов, однако низкая информированность населения и неготовность законодательной базы РФ для создания таких институтов значительно снижают скорость распространения исламских финансовых продуктов. Тем не менее политическая конъюнктура и санкции США и ЕС неизбежно будут создавать предпосылки для открытия исламских банков или «исламских окон» в России, особенно с учетом опыта других стран.

Таким образом, очевидно, что исламский банкинг как проявление исламской экономики в особенной морально-экономической парадигме заслуживает особого внимания и изучения в российском востоковедении по нескольким причинам, первая из которых заключается в мировых тенденциях развития восточных финансовых институтов, а вторая — в ограничении доступа для российских финансовых компаний на западных рынках капитала.

[23] Что мешает открыть Исламский банк в Кыргызстане: мнение Нацбанка и МВФ // *KNews*. 18.07.2017. URL: https://knews.kg/2017/07/18/chto-meshaet-otkryt-islamskij-bank-v-kyrgyzstane-mnenie-natsbanka-i-mvf (дата обращения 01.02.2019).

[24] Проект по внедрению исламского банкинга запущен в Узбекистане // *Газета.uz*. 05.06.2018. URL: https://www.gazeta.uz/ru/2018/06/05/bank (дата обращения 01.02.2019).

Список литературы / References

Загашвили В. С. Западные санкции и российская экономика // *Мировая экономика и международные отношения*. 2015. № 11. С. 67–77 [Zagashvili V. S. Western Sanctions and Russian Economy // *World Economy and International Relations*. 2015. 11. Pp. 67–77].

Чокаев Б. В. Исламские финансы: возможности для российской экономики // *Вопросы экономики*. 2015. № 6. С. 106–127 [Chokaev B. V. Islamic Finance: Opportunities for the Russian Economy // *Questions of Economics*. 2015. 6. Pp. 106–127].

Шкваря Л. В., Русакович В. И. Взаимная торговля России и ОАЭ: необходимость и возможность развития // *Управление экономическими системами: электронный научный журнал*. 2015. № 3 (75) [Shkvarya L. V., Rusakovich V. I. Russia — United Arab Emirates: Trade and Economic Cooperation // *Management of Economic Systems: electronic scientific journal*. 2015. 3 (75)].

Электронные ресурсы / Electronic sources

Банк «Al Hilal» объявил о запуске первой исламской ипотеки в Казахстане // *InformБюро*. 04.10.2018. URL: https://informburo.kz/novosti/bank-al-hilal-obyavil-o-zapuske-pervoy-islamskoy-ipoteki-v-kazahstane.html (дата обращения 01.02.2019).

Банк России: около 80 % россиян ничего не слышали об исламском банкинге // *РБК*. 18.05.2017. URL: https://rt.rbc.ru/tatarstan/freenews/591db0c19a79477f0dded485 (дата обращения 15.03.2019).

Документы, подписанные по итогам российско-саудовских переговоров // *Президент России*. 05.10.2017. URL: http://kremlin.ru/supplement/5236 (дата обращения 15.03.2019).

Закон Республики Казахстан от 24 ноября 2015 года № 422-V «О внесении изменений и дополнений в некоторые законодательные акты Республики Казахстан по вопросам неработающих кредитов и активов банков второго уровня, оказания финансовых услуг и деятельности финансовых организаций и Национального Банка Республики Казахстан» // *ИС «Параграф»*. URL: https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=39604716&show_di=1#pos=0;0 (дата обращения 01.02.2019).

История банка // *Al Hilal Bank*. URL: https://alhilalbank.kz/ru/page/history (дата обращения 02.02.2019).

Межгосударственные отношения России и Катара // *РИА Новости*. 26.03.2018. URL: https://ria.ru/20180326/1517149575.html (дата обращения 15.03.2019).

Межгосударственные отношения России и Объединенных Арабских Эмиратов // *РИА Новости*. 01.06.2018. URL: https://ria.ru/20180601/1521793942.html (дата обращения 15.03.2019).

Межгосударственные отношения России и Саудовской Аравии // *РИА Новости*. 14.06.2018. URL: https://ria.ru/20180614/1522622064.html (дата обращения 15.03.2019).

Проект по внедрению исламского банкинга запущен в Узбекистане // *Газета.uz*. 05.06.2018. URL: https://www.gazeta.uz/ru/2018/06/05/bank (дата обращения 01.02.2019).

Развитие партнерского банкинга в России обсудили на заседании экспертного совета в Госдуме // *Государственная Дума РФ*. 01.04.2016. URL: http://duma.gov.ru/news/12026 (дата обращения 25.12.2018).

Соглашение между Правительством Российской Федерации и Правительством Объединенных Арабских Эмиратов о налогообложении дохода от инвестиций Договаривающихся государств и их финансовых и инвестиционных учреждений (Заключено в Абу-Даби 07.12.2011). URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_158846/#dst0 (дата обращения 26.03.2019).

Что мешает открыть Исламский банк в Кыргызстане: мнение Нацбанка и МВФ // *KNews*. 18.07.2017. URL: https://knews.kg/2017/07/18/chto-meshaet-otkryt-islamskij-bank-v-kyrgyzstane-mnenie-natsbanka-i-mvf (дата обращения 01.02.2019).

Azerbaijan determined to apply Islamic banking instruments // *AzerNews*. 25.02.2016. URL: https://www.azernews.az/business/93359.html (дата обращения 01.02.2019).

Azerbaijan's biggest bank closes Islamic banking department // *Reuters*. 13.10.2015. URL: https://www.reuters.com/article/azerbaijan-banks-sukuk/azerbaijans-biggest-bank-closes-islamic-banking-department-idUSL8N12D2NR20151013 (дата обращения 01.02.2019).

Banking in Azerbaijan economy: conventional or Islamic banking? // *Research Gate*. URL: https://www.researchgate.net/publication/282847773_BANKING_IN_AZERBAIJAN_ECONOMY_CONVENTIONAL_OR_ISLAMIC_BANKING (дата обращения 01.02.2019).

Haqqımızda // *Kövsər Bank*. URL: http://www.kautharbank.com/az/ (дата обращения 01.02.2019).

ICD Azərbaycanda islam maliyyələşməsinin inkişafına əlavə dəstək verəcək // *Report.Az*. URL: https://report.az/maliyye/icd-azerbaycanda-islam-maliyyelesmesinin-inkisafina-elave-destek-verecek (дата обращения 01.02.2019).

İnvestisiya portfeli // *Xəzər Beynəlxalq İnvestisiya Şirkəti*. URL: http://ciic.az/#!/investments/investment-portfolio (дата обращения 01.02.2019).

İslam Bankçılığı // *TuranBank*. URL: https://www.turanbank.az/en/bizim-bank/slam-bankl (дата обращения 01.02.2019).

Kuwait Finance House and Azerbaijan Investment Company Sign Memorandum on Joint Financing of Projects in Azerbaijan // *TREND NewsAgency*. URL: https://en.trend.az/business/economy/931743.html#top (дата обращения 01.02.2019).

XBİŞ haqqında // *Xəzər Beynəlxalq İnvestisiya Şirkəti*. URL: http://ciic.az/#!/about-us/corporate-profile/overview (дата обращения 01.02.2019).

ИССЛЕДОВАНИЯ П. И. ИБИСА НА ТАЙВАНЕ В 1875 г. И ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИНСТРУКЦИИ ИМПЕРАТОРСКОГО РУССКОГО ГЕОГРАФИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА

В. Ц. Головачёв*

Американский натуралист Джозеф Бил Стир (1842–1940) и участник кругосветного плавания корвета «Аскольд», прапорщик Павел Иванович Ибис (1852–1877) в 1873–1874 гг. и 1875 г. совершили независимые научные экспедиции на Формозу, по итогам которых Дж. Стир опубликовал в 1874 и 1876 гг. две статьи об аборигенах Формозы, а П. И. Ибис опубликовал заметки о своем «этнографическом путешествии» на остров в январе — феврале 1875 г. в статьях, вышедших в 1876–1877 гг. Сравнительное исследование показывает, что материалы Ибиса не уступают научному уровню статей профессионального американского ученого. Данная статья призвана ответить на вопрос, каким образом далекий от этнологии российский морской офицер смог добиться высоких научных результатов, адекватных всем «современным видам и требованиям науки этнографии» в XIX в.? Статья содержит историографическое открытие — в ней впервые установлен источник, использованный Ибисом при проведении полевых этнографических исследований не только на Формозе, но и на Хоккайдо: этнографические инструкции, изданные в 1852 г. в печатном томе «Свода инструкций для Камчатской экспедиции, предпринимаемой Русским Географическим обществом». Сравнительный анализ структуры, формы и содержания текстов инструкций ИРГО и четырех статей Ибиса убедительно доказывает их прямую генетическую связь.

Ключевые слова: Павел Ибис, Джозеф Стир, Русское географическое общество, ИРГО, Камчатская экспедиция, Н. И. Надеждин, Тайвань, Формоза, этнографические инструкции, этнография

PAUL IBIS'S RESEARCH TRIP TO TAIWAN IN 1875 AND THE ETHNOGRAPHIC INSTRUCTIONS OF THE IMPERIAL RUSSIAN GEOGRAPHIC SOCIETY

Valentin Ts. Golovachev

American natural-science scholar Joseph Bill Steere (1842–1940) made a six-month research trip to Formosa (Taiwan) in October 1873 — March 1874. Nine months later, a Russian Naval Corps ensign Paul Ibis (1852–1877) also undertook a lone 1.5-month cross-island "ethnographic trip" in January — February 1875. After their expeditions, Steere published two articles on the Formosan aborigines in 1874 and 1876; and Ibis, too, published two articles on his "excursion to Formosa" in Russian and German in 1876–1877. As a comparison of their papers reveals, Ibis's articles are

* Валентин Цуньлиевич ГОЛОВАЧЁВ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; valliu@complta.ru

Valentin Ts. GOLOVACHEV, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; valliu@complta.ru

in no way inferior to the general academic level of Steere's articles (though the latter was a seasoned professional scholar) and even surpass them in some aspects. This paper attempts to answer a curious question: how could a Russian naval officer, professionally remote from any ethnological studies, achieve a scholarly result quite equal to all "modern types and requirements of the science of ethnography" in the 19th century? Presumably, Ibis was able to accomplish this mission by properly applying special ethnographic instructions issued in 1852 inside a printed volume of the *Set of Instructions for the Kamchatka Expedition, Undertaken by the Russian Geographical Society*.

Keywords: Paul Ibis, Joseph Steere, Imperial Russian Geographic Society, Kamchatka expedition, N. Nadezhdin, Taiwan, Formosa, ethnographic instruction, ethnographic trip, ethnography.

Американский ученый-натуралист Джозеф Бил Стир (1842–1940)[1] и участник кругосветного плавания русского корвета «Аскольд», прапорщик корпуса флотских штурманов Павел Иванович Ибис (1852–1877) предприняли, соответственно, в 1873–1874 гг. и 1875 г. две независимые научные экспедиции на Формозу (Тайвань). По итогам шестимесячной экспедиции Джозеф Стир опубликовал в 1874 и 1876 гг. две статьи об аборигенах Формозы [Steere 1874; 1876; 2002]. В свою очередь, Павел Ибис описал полуторамесячное «этнографическое путешествие» на остров в январе — феврале 1875 г. в двух статьях. Первая из них, на русском языке, под коротким названием «Экскурсия на Формозу», вышла в январе — феврале 1876 г. двумя частями в журнале «Морской сборник» [Ибис 1876а; 1876б]. Летом 1877 г., всего через 2–3 месяца после безвременной смерти Ибиса от болезни в итальянском городе Пиза, его статья вышла в расширенном виде и под измененным названием на немецком языке, с картой и одиннадцатью иллюстрациями, в германском журнале "Globus" [Ibis, 1877].

Как показывает сравнительное изучение публикаций обоих исследователей, в плане последовательности и систематичности применения специальных методик, спектра привлеченных источников и литературы, объема, полноты, информативности и достоверности добытых этнологических материалов, а также степени их первичной интерпретации, статьи Ибиса нисколько не уступают научному уровню статей Стира, а в некоторых случаях и превосходят его [Головачев, 2017].

Указанный вывод порождает вполне естественный вопрос: каким образом молодой и совсем далекий от этнографии морской офицер мог овладеть сложными этнографическими методиками, а затем применить их на практике не хуже более старшего профессионально ученого с большим опытом полевых исследований в США и Амазонии?

Логично предположить, что П. И. Ибис изначально располагал неким специальным методическим пособием или практической инструкцией, следуя которой и сумел реализовать план этнографического изучения коренных формозцев, сформулированный им следующим образом: «Познакомиться с некоторыми туземными

[1] Джозеф Б. Стир (Joseph Beal Steere, 1842–1940). Ученый-натуралист (зоолог, орнитолог, археолог, антрополог). Окончил Мичиганский университет (1870 г.) и уехал на полтора года в Амазонию для сбора зоологических, ботанических и археологических коллекций, а также материалов по языкам аборигенов. В 1873–1874 гг. провел шесть месяцев на Формозе. Затем посетил Филиппины, Индонезию, Малайзию и вернулся в США, где получил степень почетного доктора Мичиганского университета (1875 г.) и место профессора зоологии и палеонтологии (1879 г.).

племенами, раньше не посещаемыми европейцами… пройти весь остров с юга на север, посетить возможно большее число туземных племен, собирать слова их языков и заниматься телоизмерениями. Так я надеялся прийти к более определенному выводу относительно происхождения туземцев Формозы, которые будучи раздроблены на множество мелких и самостоятельных племен, живущих под особыми местными условиями, отличаются друг от друга в образе жизни, в языке и даже в наружности» [Ибис, 1876a, с. 111–112].

Использованное Ибисом пособие, скорее всего, должно было находиться у него «под рукой», т. к. морская служба не позволяла штурману надолго отлучаться с борта корабля. В условиях долгого кругосветного плавания по дальним морям и океанам, при полной оторванности от всех книжных и академических центров на берегу, оно, предположительно, хранилось в походной библиотеке на борту корвета «Аскольд». Но это предположение требует проверки и изучения, чему и посвящена предлагаемая статья.

Поиск некоей «универсальной» этнографической инструкции для описания «инородцев» побуждает обратиться к истории российской этнографии и опыту отечественного востоковедения. В свое время, изучая наследие В. К. Арсеньева, дальневосточный историк В. Н. Соколов указал на связь научных текстов знаменитого «военного востоковеда» с трудами председателя Этнографического отделения Императорского Русского географического общества (ИРГО) Н. И. Надеждина (1804–1856) [Соколов 2012, с. 716]. Коль скоро В. К. Арсеньев использовал методики («программы») ИРГО для изучения коренных жителей Уссурийского края на рубеже XIX и XX вв., уместно предположить, что эти методики были известны и П. И. Ибису, который также мог применять их в ходе своей «экскурсии на Формозу» зимой 1875 г.

Составленная Н. И. Надеждиным и группой его коллег «Этнографическая программа» ИРГО была издана в 1848 г. и переиздана в 1852 г. в расширенном виде как «Программа для составления местных этнографических описаний». Обе программы, рассчитанные на сбор сведений о русском населении и «инородцах» Российской империи, предлагали в помощь исследователям «указание вопросов, на которые должно быть обращено внимание». Все вопросы были сгруппированы в шесть тематических разделов: I. Относительно наружности. II. О языке. III. Домашний быт. IV. Особенности общественного быта. V. Умственные и нравственные способности и образование. VI. Народные предания и памятники [Васкул, 2012].

Наряду с перечнем общих тем, упомянутые разделы содержали детализирующие подпункты и намечали порядок действий, необходимых для их лучшего освещения. Так, раздел I («Относительно наружности») в программах 1848 г. и 1852 г. предписывал: «указывать рост, соразмерность частей тела, господствующий цвет волос, глаз, крепость/слабость здоровья, болезни, телесную силу, ловкость, проворство, предрасположенность к какому-то одному виду деятельности, черты характера (вялость, лень и т. д.)».

По сравнению с версией 1848 г., многие пункты обновленной этнографической программы 1852 г. были расширены и упорядочены, что облегчало сбор информации. Например, раздел III («Домашний быт») был дополнен и разбит на подпункты: 1. Жилища; 2. Платье; 3. Пища; 4. Обычаи и обряды; 5. Занятия наиболее любимые в

местности; 6. Народное веселье: праздники простонародные с возможно по дробным описанием; 7. Примерный расчет жизненных средств [Васкул, 2012, с. 465–466].

В целом разделы программы 1852 г. напоминают формат описаний аборигенов в статьях Ибиса. Вместе с тем они уступают последним в детализации описаний, и это наводит на мысль о том, что Ибис пользовался каким-то иным, видимо, тоже составленным в ИРГО, но более специализированным пособием с «несколько усиленной подробностью». Вероятно, таким пособием могла быть составленная в 1852 г. Надеждиным этнографическая часть к «Своду инструкций для Камчатской экспедиции, предпринимаемой Русским географическим обществом» [Свод, 1852, с. 17–30]. Проверить это предположение можно путем краткого обзора принципов составления «Свода» и его этнографической части, а также сравнения содержания данного документа с конкретными описаниями в статьях Павла Ибиса.

Представляя публикуемый «Свод», в водной части составители сразу прагматично извещали пользователей о его рекомендательном, прикладном назначении: «Требуемые программы вообще не должны составлять обязательных для Членов экспедиции инструкций, а только перечень вопросов, разъяснение которых желательно в случае возможности к тому. В состав каждой программы должны… войти: а) обзор имеющихся уже источников… б) указание вопросов, на которые должно быть обращено внимание экспедиции и объяснение лучших способов для успешного разрешения этих вопросов» [Свод, 1852, с. 15, § 9].

Исходя из этой широкой установки авторы этнографической части объясняли, что «пределами настоящей программы приняты пределы самой науки этнографии», но при этом намеренно стремились дать исследователям достаточно подробные практические указания: «В самом изложении представляемой программы не только не была избегаема, но, напротив, с намерением допущена, особенно по некоторым, наиболее заслуживающим внимания частям, несколько усиленная подробность» [Свод, 1852, с. 17].

Соответственно, инструкция привлекала внимание к «четырем категориям предметов, составляющих содержание этнографической науки»: I. Быту вещественному; II. Быту житейскому; III. Быту нравственному и IV. Языку. При этом каждый раздел включал ряд конкретизирующих пунктов и подпунктов. Например, в разделе «Быт вещественный» составители призывали наблюдателей делать заметки об общем виде, складе тела и особенностях отдельных телесных частей инородцев (при этом зарисовывать или «дагерротипировать» их), а раздел «Быт житейский» содержал такие рубрики как «Жилища», «Пища», «Одежда», «Занятия хозяйственные и промышленные. Распределение работ между мужчинами и женщинами» и т. д. Раздел «Быт нравственный» разъяснял: «Непременно есть искры высокой духовной природы человека, проблески умственного и нравственного начала, которые тем важнее в этнографическом отношении, чем менее прикасался к ним общий уровень того, что называется «цивилизациею». Отыскивать и подмечать это должно вообще в нравах и обычаях народа; преимущественно же в народных религиозных верованиях и обрядах. Почему, на сии предметы рекомендуется обращать тщательнейшее внимание, руководствуясь следующим перечнем главных, относящихся сюда сторон и фактов народного быта…» [Свод, 1852, с. 25].

Наконец, в разделе «Язык» исследователям предлагались, в частности, следующие базовые рекомендации: «Для достижения желательного успеха по сей главной и основной части этнографического изучения предполагаемых к исследованию народностей, всего лучше б было ввести в состав снаряжаемой экспедиции особого члена филолога… В противном же случае едва ли можно желать чего более от членов экспедиции, кроме **сколько возможно обильнейшего собрания слов, оборотов и разных образцов полной народной речи**, подслушанных и записанных со всевозможною точностью из уст народа; причем, само собою разумеется, **должны быть присовокупляемы верные переводы каждого выражения, каждой фразы, но без всяких других толкований и объяснений, кроме тех, которые потребуются для точнейшего уразумения их буквального смысла**» (выделено мной. — *В. Г.*) [Свод, 1852, с. 30].

В целом вся этнографическая инструкция была призвана ознакомить исследователей с проблематикой и рабочими методиками современной этнографической науки, помочь им в организации и проведении «полного, систематического, с современными видами и требованиями науки этнографии по возможности соглашенного исследования» [Свод, 1852, с. 17].

Учитывая общеимперские масштабы проектов действовавшего под Августейшим покровительством ИРГО, логично предположить, что изданный в 1852 г. печатный том «Свода инструкций для Камчатской экспедиции», который открывала 1-я часть с «Этнографической инструкцией» (с. 17–30), был обязательным справочным изданием, имевшимся на борту всех русских военных судов во время походов в дальние моря и кругосветные плавания. Скорее всего, П. Ибис действительно мог изучать эту книгу на борту родного корвета «Аскольд» во время почти годового перехода из Кронштадта на Дальний Восток и дальнейшего крейсерства в водах Тихого океана.

Параллельное сравнение текста инструкции из «Свода» с описаниями «племен» Пилам и Сапрэк у Ибиса представлено в Приложении 1. Не дублируя материалы Приложения, приведем выборочно лишь общий порядок составленных П. Ибисом описаний внешности Пилам и жилищ Сапрэк, в сравнении с инструкцией «Свода»:

«Свод инструкций для Камчаткой экспедиции» 1852 г., ИРГО	*Описания П. И. Ибиса (статья 1876 г.)*
Общий вид и склад тела Рослость, дородность, «видимая величина» и соразмерность телесных частей Осанка Общий цвет тела *Особенности отдельных телесных частей:* *а) Голова* Объем и очертание головного остова. Общее выражение лицевой физиономии. Лоб, Нос, Глаза, Брови, Скулы, Губы, Уши Волосы, Борода, форма подбородка. *б) Туловище* образование и устройство таза, брюха, груди, устройство и образование грудей у женщин, величина, форма и другие приметы шеи	*Внешность Пилам:* средний рост крепкое телосложение хорошо развитые мускулы Цвет кожи светло-бронзовый *а) Голова* Образование головы и тип лица малайский: лоб, скулы, нижняя челюсть (подбородок), глаза, нос, рот, губы, уши, волосы, борода, брови, выражение всей физиономии *б) Внешность и туловище* (у женщин) Средний рост, черты лица, шея коротка и плечи слишком высоки для женщины, бюст и таз образованы недурно.
Жилища [Локация и тип поселения] скученно или врозь особняками, оседло или бродя с места на место, где и как располагаются селения Устройство отдельных жилищ: расположение и распределение материалы, из которых устраиваются внутреннее и внешнее убранство дворовые принадлежности домашняя утварь способы отопления и освещения Размещение жильцов внутри жилища: где едят, где приготовляют пищу, где спят и т.п.	*Деревня и жилища Сапрэк* [Локация и тип поселения] в горах, на NO селения Гонг-Конг Устройство отдельных жилищ: деревня из 15–20 хижин, расположены по тропинке саженях в 50 друг от друга, из соломы на бамбуковых основаниях и скреплены снаружи бамбуковыми шестам. Фасад, крыша, вход. Внутренность: разделены на два половины. В передней светлой занимаются днем, в задней, темной — сидят по вечерам и спят в холодное время года. Посуда и оружие на стенах. Вблизи жилой хижины — кладовая и свиной хлев. Домашняя утварь, циновки для спанья, табуретки, посуда из тыквы.

Как видно из сравнения, описания Пилам и Сапрэк у П. Ибиса явно соответствуют положениям «Свода». В большей или меньшей степени, но также явно перекликаются с «камчатской» инструкцией и данные Ибисом описания пяти прочих «племен» южной и центральной Формозы (Сабари, Катсаусан, Бантауранг, «равнинные» Пепо, «окультуренные» Секуан).

Еще одним, пожалуй, самым убедительным подтверждением проверяемой гипотезы является описание аборигенов острова Хоккайдо, составленное П. Ибисом во время и после стоянки корвета «Аскольд» в порту Хакодате (4–21.08.1874) и изданное 30.01.1875 в журнале «Живописное обозрение» в виде статьи под названием «Аины» [Ибис, 1875]. Вероятно, для Ибиса это был первый опыт этнографического описания на основе личных наблюдений (а также письменных и расспросных сведений от упомянутых в статье западных «этнографов»), поэтому он особенно прилежно сверял

свой текст с инструкцией. Приведем ниже сравнительный перечень положений из трех разделов «Свода» и основных пунктов описания айнов в статье Ибиса:

«Свод инструкций для Камчаткой экспедиции» 1852 г., ИРГО	*Описание айнов у П. И. Ибиса (статья «Аины», 1875 г.)*
I. Быт вещественный	
1) Общий вид и склад тела Рослость, дородность, «видимая величина» и соразмерность телесных частей Осанка Общий цвет тела	Народ красивый средний рост, коренастое телосложение с развитыми мускулами Цвет кожи напоминает свежестью более кавказскую, чем монгольскую расу
2) Особенности отдельных телесных частей: a) Голова Объем и очертание головного остова. Общее выражение лицевой физиономии. Лоб, Нос, Глаза, Брови, Скулы, Губы, Уши Волосы, Борода, форма подбородка. b) Туловище образование и устройство таза, брюха, груди, устройство и образование грудей у женщин, величина, форма и другие приметы шеи	a) Голова Форма черепа круглая Черты лица с правильным, с энергичным, но добродушным выражением скулы, лоб, нос, губы, глаза, волосы и прически, брови и борода b) Внешность женщин Редко бывают красивы, черты лица грубые, нос сплюснутый, вид сонливый, лишенный всякой грации и кокетства. Татуировка губ.
3) Степень развития жизненных физических сил и отправлений a) гибкость, проворство, сила телесных мускулов b) Процесс питания. Расположение к крепким напиткам и другим одуряющим средствам. c) Процесс воспроизвождения e) Состояние здоровья	a) с развитыми мускулами b) Пьют род вина, курят отвратительный табак c) С достижением совершеннолетия (около 20-го года) молодой человек выбирает себе невесту. e) Не живут долго. Редко кто из них доживет до 60 лет
II. Быт житейский	
1) Жилища [Локация и тип поселения] скученно или врозь особняками, оседло или бродя с места на место, где и как располагаются селения Устройство отдельных жилищ: расположение и распределение, материалы, из которых устраиваются внутреннее и внешнее убранство, дворовые принадлежности, домашняя утварь, способы отопления и освещения. Размещение жильцов внутри жилища: где едят, где готовят пищу, спят и т. п.	Живут деревнями, не более 40–50 хижин. Народ не совсем оседлый, вынуждены переселяться целыми общинами из-за нездоровой местности, интересов охоты и рыбной ловли Живут в хижинах: материал, крыша, двери, окна, очаг (варят внутри хижины), дымоход убранство комнаты (медвежьи шкуры с немногой посудой, домашняя посуда японская) Недалеко от жилого дома выстроена кладовая, конструкция кладовой
2) Пища Описание всех видов веществ, употребляемых в пищу… Способы приготовления пищи и напитков. Любимые в	Пища состоит из рыбы, оленины, морской капусты и рису. Пьют род вина. Недалеко от жилого дома выстроена кладовая… В этом помещении лежат все

особенности яства и питья… Бывают ли запасы съестных материалов впрок, какие именно и как запасаются и сберегаются?	запасы оленины, риса, рыбы, шкур и проч.
3) Одежда Платье мужское и женское, во всех видах и со всеми подробностями зимнее и летнее; обыкновенное и нарядное. В чем состоит любимое народное щегольство: у мужчин и женщин; между последними у баб и у девиц? Тут же вообще об опрятности и чистоплотности народной.	[описано со всеми подробностями] Тип верхней одежды (халат), материал, крой и шитье, орнамент. Обувь летняя и зимняя, головные уборы (платок) Украшения: большие серьги у мужчин и женщин, ожерелья у женщин. Нет гребенок или головных щеток, чистоплотность не входит в число их добродетелей.
4) Занятия хозяйственные и промышленные Распределение работ между мужчинами и женщинами: что делается теми и другими отдельно, и что сообща обоими полами? Распределение работ по временам года: что делается летом и зимою, весною и осенью? Описание каждого хозяйственного и промышленного занятия в возможной подробности и полноте, с обозначением употребляемых орудий, снастей, особых приемов и порядков в производстве работ, если таковые есть, и т. п.	Жены помогают мужьям в рыбной ловле, но в основном делают более легкие работы внутри дома. Главные занятия — рыбная ловля и охота (на медведей, оленей, лисиц). Только немногие из них земледельцы. Орудия: оружие (ножи, луки, стрелы, кремневые ружья), шлюпки (выделывают из целого бревна) с веслами, сети для рыболовства (сделаны очень прочно). Меновая торговля с японцами рыбой и шкурами. Деньги им незнакомы, ценят только как серебро для сережек.
III. Быт нравственный	
Есть [ли] искры высокой духовной природы человека, проблески умственного и нравственного начала, которые тем важнее в этнографическом отношении, чем менее прикасался к ним общий уровень того, что называется «цивилизациею». Подмечать это должно в нравах и обычаях народа; в народных религиозных верованиях и обрядах. Рекомендуется обращать тщательнейшее внимание, руководствуясь следующим перечнем главных, относящихся сюда сторон и фактов народного быта: *1) Религия;* представления о божестве, всякое народное суеверие; места, время, лица, обряды богослужения; обряды при свадьбах, похоронах; *2) Развитие духовной человеческой природы в личностях.* Степень умственных способностей: любопытство, понятливость, воображение изобретательность; Степень нравственного развития; Степень восприемлемости изящного; *3) Признаки общественности.* Союз семейный: отношения мужа к жене и пр.; Родовые и	1) Нет ни определенного божества, ни жрецов, ни храмов. Священное животное — медведь. Очень суеверны. Верят в злых духов, но жертв особых им не приносят. Любимый праздник — медвежий праздник. 2) Умственное развитие очень ограниченно. Основные черты характера (добродушие, честность, умеренность и миролюбие). Живут дружелюбно. Приветливы, услужливы. Нет искусств, нет письма, шрифт заменен узлами и нарезками на палках, музыкальных инструментов нет. 3) С женщинами обращаются хорошо. Видимо, нет полигамии. В каждой деревне выбирают старост. В деревнях живут мирно и согласно, поддерживают друг друга в нужде. Много общего имущества (например, табуны лошадей). Жизнь и воспитание очень просты. Женитьба и свадьба. Похороны. Считают, что на свете существуют только 3 народа: они сами, японцы и все прочие. 4) По ходу столкновения с японским цивилизаторами эти [добрые] качества начали уже портиться… Как исчезают

общинные связи; общинные интересы и понятия о собственности; отношение к чужеродцам и чужеземцам; *4) Приимчивость цивилизации.* В какой степени распространяется между туземцами христианство…	гавайцы и камчадалы, такие дети природы не переживут цивилизации.

Приведенные выборки и Сравнительная таблица с текстами «Свода» и статьи 1876 г. в Приложении 1 вполне убедительно подтверждают, что П. Ибис был не просто знаком с «камчатской» этнографической инструкцией, но и старался при составлении своих описаний тщательно следовать всем ее разделам и пунктам, как правило, сохраняя их общий порядок и зачастую повторяя даже лексику этого документа. При этом написание статьи про айнов всего за несколько месяцев до поездки на Формозу дало ему важный практический опыт, пригодившийся при изучении формозских аборигенов.

Представленный выше сравнительный анализ структуры, формы и содержания текстов этнографических инструкций ИРГО с текстами статей Ибиса убедительно доказывает их объективную, прямую генетическую связь. Очевидно, знание актуальной для XIX в. научной проблематики и специальных методик из «Свода инструкций для Камчатской экспедиции» 1852 г., стало, наряду с выдающимися личными качествами и великолепным образованием, одним из ключевых факторов, обеспечившим успех «этнографического путешествия» Павла Ибиса. Именно знакомство с «этнографической инструкцией» ИРГО позволило молодому морскому офицеру Павлу Ибису сначала умело применить ее рекомендации на практике, в ходе «экскурсии на Формозу» и на Хоккайдо, а затем написать и опубликовать на двух языках, даже не две, а три большие статьи, адекватные всем «современным видам и требованиям науки этнографии» в XIX в., не уступающие по научному уровню статьям профессионального ученого Джозефа Стира и до сих пор не утратившие своей научной ценности и актуальности.

Литература / References

Васкул А. И. Этнографическая программа Русского географического общества // Русский фольклор. Материалы и исследования. Вып. XXXVI. СПб., 2012. С. 460–471 [Vaskul A. I. Ethnographic program of the Russian Geographical Society // *Russian Folklore. Materials and Research.* Vol. XXXVI. Saint Petersburg, 2012. Pp. 460–471 (in Russian)].

Головачев В. Ц. Путешествие П. И. Ибиса на Тайвань в 1875 г.: тематика, методика и инструментарий этнологического исследования // *Вестник антропологии.* 2017. № 2 (38). С. 98–112 [Golovachev V. Ts. P. I. Ibis' Journey to Taiwan in 1875: Main Themes, Methods and Tools of the Ethnographic Studies // *Antropology Herald.* 2017. 2 (38). Pp. 98–112 (in Russian)].

Ибис П. Аины (Письмо в редакцию Живописного Обозрения из Нагасаки) // *Живописное обозрение.* 30.01.1875. № 5. С. 74–76 [Ibis P. Ainy. (Letter to the Editorial Office of the Pictorial Review from Nagasaki) // *Pictorial Review.* 30.01.1875. № 5. Pp. 74–76 (in Russian)].

Ибис П. Экскурсия на Формозу // *Морской сборник.* 152-I: неофициальный отдел. СПб., 1876а. С. 111–149 [Ibis P. An Excursion to Formosa // *Marine Collection.* 152-I: unofficial section. Saint Petersburg, 1876. Pp. 111–149 (in Russian)].

Ибис П. Экскурсия на Формозу // *Морской сборник*. 152-II: неофициальный отдел. СПб., 1876б. С. 111–141 [Ibis P. An Excursion to Formosa // *Marine Collection*. 152-II: unofficial section. Saint Petersburg, 1876. Pp. 111–141 (in Russian)].

Свод инструкций для Камчатской экспедиции, предпринимаемой Императорским Русским географическим обществом. СПб., 1852 [*Handbook of Instructions for the Kamchatka Expedition, Launched by Imperial Russian Geographic Society*. Saint Petersburg, 1852 (in Russian)].

Соколов В. Н. Тропою Арсеньева: к исторической антропологии военного востоковедения ДВ России начала XX века // Арсеньев В. К. *Собрание сочинений*. Т. III. Владивосток, 2012. С. 707–778 [Sokolov V. N. Following the Arseniev's Footpath: on Historical Anthropology Studies by Military Orientalists at Russian Far East in the Beg. of the XX c. // Arseniev V. K. *Collected Works*. T. III. Vladivostok, 2012. Pp. 707–778 (in Russian)].

Ibis P. Auf Formosa: Ethnographische Wanderungen von Paul Ibis // *Globus*. 1877. 31. Nos.10–15.I–VI. S. 149–152, 167–171, 181–187, 196–200, 214–217, 230–235.

Steere J. Formosa // *Journal of the American Geographical Society of New York*. 1876. 6. Pp. 302–334.

Steere J. *Formosa and Its Inhabitants*. Taipei, 2002.

Steere J. The Aborigines of Formosa // *China Review*. 1874. 3. Pp. 181–184.

Приложение 1

Описание «племен» Пилам и Сапрэк в статье П. И. Ибиса «Экскурсия на Формозу» в сравнении с этнографической инструкцией ИРГО

Этнографическая инструкция для Камчатской экспедиции [Свод, 1852, с. 17–30]	*Описания Павла Ибиса* [Ибис, 1876а, с. 128–129, 131, 136–140]
I. Быт вещественный	
1) Общий вид и склад тела. Рослость, дородность, и вообще все, что относится к видимой величине и объятности телесного состава в его целости. Не нарушается ли обыкновенная соразмерность телесных частей в отношении к целому телосоставу или во взаимном между собою отношении… Нет ли каких особенностей в общей что называется осанке человека, в стати, посадке, и преимущественно в походке… Общий цвет тела и изменения его по разным частям, если есть.	*1) Пилам* среднего роста крепкого телосложения, с хорошо развитыми мускулами Цвет кожи светло-бронзовый. *1) Сапрэк* малого роста, но сложены хорошо. Женщины хорошо сложены Кожа темного, но чистого бронзового цвета
2) Особенности отдельных телесных частей, а именно: *а) Голова.* Объем и очертание головного остова, с измерением по методам Кампе и Овена. Общее выражение лицевой физиономии. Устройство лба: высокий или низкий, широкий или узкий? Устройство носа: длинный или короткий, прямой или горбатый, вздернутый, покляпый и т. д. Устройство глаз: как далеко отстоят один от другого, как помещены в отношении к поверхности всего лица, как оттенены веками	*2) Пилам* а) Образование головы и тип лица малайские: лоб прямой, невысокий, скулы выдающиеся и нижняя челюсть особенно широка; глаза лежат прямо, достаточно углублены, но несколько узки и не совсем чистого коричневого цвета; взгляд выразительный; нос широкий, несколько приплюснутый, иногда с небольшим горбом, ноздри немного вздернуты; рот широкий, губы мясисты, но красиво и выразительно обрисованы; уши

и бровями, какого цвету? Скулы: сильно ли выдаются и в какую сторону? Губы: величина, очертание, цвет. Зубы: расположение, взаимная между собою соразмерность, степень белизны. Уши: положение, объем, форма. Волосы: цвет, длина, густота, мягки или жестки, гладки или курчавы. Борода: ширина, длина, густота, цвет, оклад; форма подбородка. *b) Туловище.* Здесь рекомендуется преимущественно обращать внимание на образование и устройство таза… О брюхе: большое или малое, круглое или плоское, впалое, отвислое? О груди: широкая или узкая, высокая или низкая? Устройство и образование грудей у женщин… Замечание о величине, форме и других отличительных приметах шеи, если таковые есть.	собственно небольшие, но мочки чрезвычайно расширены вдетыми в них круглыми кусками фарфора, диаметр которых часто больше дюйма; волосы черные с коричневым оттенком, прямые и грубые; борода чрезвычайно редкая; брови красивы, но редко густые. Выражение всей физиономии [см. инструкцию: «Общее выражение лицевой физиономии»] задумчивое, серьезное, часто мечтательное, даже мрачное. b) Женщины также относительно среднего роста, но некрасивы, — черты лица очень неправильны, шея коротка и плечи слишком высоки для женщины; бюст и таз однако образованы не дурно.
3) Степень развития жизненных физических сил и отправлений. Здесь вниманию наблюдающих подлежат: a) Вообще гибкость, проворство и сила телесных мускулов. b) Процесс питания. Расположение к крепким напиткам и другим одуряющим средствам. Скоро ли возбуждается, долго ли продолжается и какими последствиями сопровождается опьянелость? c) Процесс воспроизвождения. d) Сила чувствительности в организме. Живость, острота и бодрость органов: зрения, слуха, вкуса, обоняния, осязания. e) Состояние здоровья. Примечание: Вообще вся эта часть сведений такова, что при ней нельзя довольствоваться одними словесными описаниями, как бы ни были они подробны и полны. Тут необходимы наглядные изображения человеческих фигур, и в особенности лиц; снятия на местах с натуры, во всех достойных примечания положениях и обстановках: что в нынешнее время, всего удобнее и успешнее может быть достигнуто дагерротипированием.	*3) Процесс питания Сапрэк* b) …Стол был собственно не дурен; подавались рис, рыба, оленина в различных видах, бобы и разная зелень, сладкий картофель, ямс, жареные орехи и в конце концов — горячий напиток под китайским названием «тэ» (the — чай на фукиенском диалекте), который, в сущности, не что иное, как вода из-под вареного картофеля. Лишь только я встал из-за стола, остальное общество принялось есть, и ело с завидным аппетитом… После обеда вошла молодежь, толпившаяся до сих пор у входа хижины. Вынесли оставшуюся водку и началась общая попойка, в которой все, кроме женщин, приняли деятельное участие. Вино развеселило всех и уничтожило постепенно весь придворный этикет, строго соблюдаемый в начале; не было потом уже тауранга, не было почтенных стариков и скромных молодых людей, а были просто пьяные. Вечер кончился шумно, но без всяких неприятностей; видно, Сапрэк умеют пить.
II. Быт житейский	
1) Жилища. Как вообще любят жить наблюдаемые туземцы: скученно, или врозь особняками, оседло, или бродя с места на место?.. Где и как располагаются селения? Устройство отдельных жилищ: их расположение и распределение, материалы,	*1) Жилища Сапрэк.* В Гонг-Конге я встретил опять туземцев, которые… принадлежали к племени Сапрэк, живущему в горах на NO от Гонг-Конга. Китайцы отзываются об них, как о добром и миролюбивом народе и находятся с ними в хороших отношениях…

из которых устраиваются; внутреннее и внешнее убранство; дворовые принадлежности; домашняя утварь; способы отопления и освещения; и т. д. Размещение жильцов внутри жилища: где едят, где приготовляют пищу, где спят и т. п.	Деревня Сапрэк состоит из 15–20 хижин, расположенных по тропинке саженях в 50 друг от друга. Хижины выстроены из соломы на бамбуковых основаниях и скреплены снаружи бамбуковыми шестами. Передний фасад не забран, только верхняя его часть закрыта крутою крышею, спущенною навесом, образующим таким образом широкий и низкий вход. Внутренность хижины разделена перегородкою на две половины: в передней светлой занимаются днем, в задней, темной – сидят по вечерам и спят в холодное время года. По стенам хижины развешена различная посуда и оружие на оленьих рогах. Вблизи жилой хижины находится кладовая и свиной хлев, служащий вместе с тем и отхожим местом. Домашняя утварь, как-то: чашки, чайники, котлы, сковороды и проч., приобретается у китайцев; собственного произведения только корзины, циновки для спанья, табуретки, служащие и вместо подушек, и разнообразная посуда из тыквы.
2) Пища. Описание всех видов веществ, употребляемых в пищу: из царства растительного, из царства животного, из царства ископаемого. Способы приготовления пищи и напитков. Любимые в особенности яства и питья. В чем состоит народное лакомство? Время и образ употребления пищи? Бывают ли запасы съестных материалов впрок, какие именно и как запасаются и сберегаются?	*2) Пища Сапрэк.* Единственные домашние животные — кошка, собака и свинья. Оленина, которую они умеют отлично сохранять, сладкий картофель и рис составляют главным образом их пищу. К птицам и яйцам они питают отвращение, отчего — не мог я добиться. Кроме китайского самшу, они еще сами приготовляют хмельной напиток весьма приятного вкуса из пшена, называемый ими, как всякая водка — «вава» (wáwa). Табак и бетель в большом употреблении, как между мужчинами, так и женщинами.
3) Одежда. Платье мужское и женское, во всех видах и со всеми подробностями зимнее и летнее; обыкновенное и нарядное. В чем состоит любимое народное щегольство: у мужчин и женщин; между последними у баб и у девиц? Тут же вообще об опрятности и чистоплотности народной.	*3) Одежда Сапрэк.* Они одеваются опрятно и красиво, отдавая преимущество ярким цветам, особенно желтому и красному — любимым цветам, как кажется, всего малайского племени. Особое внимание обращено на головные уборы, которые очень разнообразны; у большинства волосы несколько обстрижены и обвязаны узким платком, шнурками, желтыми бусами или венками из желтых цветов и цепочками. Они, как видно, очень любят свое оружие, — ружье у них всегда тщательно вычищено, рукоятка ножа, ножны и колчан выработаны

	со вкусом и всегда разукрашены грубыми китайскими арабесками.
4) Занятия хозяйственные и промышленные. Распределение работ между мужчинами и женщинами: что делается теми и другими отдельно, и что сообща обоими полами? Распределение работ по временам года: что делается летом и зимою, весною и осенью? Описание каждого хозяйственного и промышленного занятия в возможной подробности и полноте, с обозначением употребляемых орудий, снастей, особых приемов и порядков в производстве работ, если таковые есть, и т. п.	*4) Занятия хозяйственные у Сапрэк* По роду занятий Сапрэк стоят между охотниками и земледельцами; рядом с охотою они занимаются немного и полевыми работами и ведут поэтому оседлую жизнь… Положение их [женщин], однако, совсем не легкое, — на них лежат все домашние обязанности, обработка огородов и уход за детьми, между тем как мужчины занимаются только охотою и торговлею. Но мужчины обращаются с ними ласково и не ставят своих жен на степень рабынь, как это часто бывает у диких и полудиких народов.
III. Быт нравственный	
Есть [ли] искры высокой духовной природы человека, проблески умственного и нравственного начала, которые тем важнее в этнографическом отношении, чем менее прикасался к ним общий уровень «цивилизации». Подмечать это должно вообще в нравах и обычаях народа; преимущественно же в народных религиозных верованиях и обрядах. На сии предметы рекомендуется обращать тщательнейшее внимание, руководствуясь следующим перечнем главных, относящихся сюда сторон и фактов народного быта: 1) Религия; представления о божестве, всякое народное суеверие; места, время, лица, обряды богослужения; обряды при свадьбах, похоронах; 2) Развитие духовной человеческой природы в личностях. Степень умственных способностей: любопытство, понятливость, воображение изобретательность; Степень нравственного развития; Степень восприемлемости изящного; 3) Признаки общественности. Союз семейный: отношения мужа к жене, родителей к детям и пр.; Родовые и общинные связи; общинные интересы и понятия о собственности; отношение к чужеродцам и чужеземцам; 4) Приимчивость цивилизации. В какой степени распространяется между туземцами христианство…	*Сапрэк.* Умственное развитие и общественный быт ставят их на степень первобытных народов. Они умеют считать только до десяти. У них нет ни письменности, ни определенной религии, поэтому нет ни храмов, ни идолов и амулетов, нет и жрецов и колдунов. Они предполагают только существование злых духов… С малолетства сыновья провожают отцов на охоту, и девочки помогают матерям при домашних работах. С достижением половой зрелости молодой человек женится… отец отыскивает ему невесту и платит за нее… обыкновенно материями или жизненными припасами. В случае несостоятельности… жених поступает в услужение к своему тестю… Иметь много детей — наибольшая гордость родителей, почему они очень привязаны и ласковы к своим ребятишкам. Старший… пользуется уважением со стороны младших. Женщины, хотя и не обложены строгим табу, но устранены от всего не входящего в круг их деятельности… Общественный быт такой же несложный. Тауранг, как глава племени, пользуется всеобщим уважением, но не имеет никаких посторонних доходов. Власть его… невелика и скорее номинальная… не могу утвердительно сказать, дается ли она по выбору или по наследству… В важных случаях собираются у тауранга старшины семейств и обсуждают вместе с ним общее дело…

НОВЫЕ ДАННЫЕ ПО ИССЛЕДОВАНИЯМ А. Е. МАДЖИ В ОБЛАСТИ ИСЛАМОВЕДЕНИЯ

В. В. Дубовицкий[*]

В двадцатые-тридцатые годы русский востоковед первой половины XX в. А. Е. Маджи провел обширные исследования мусульманских погребальных обрядов, архитектуры погребальных сооружений, а также надписей, посвященных строителям и реставраторам мазаров на территории современных Узбекистана, Таджикистана и Кыргызстана, представляющие большой интерес для современной науки. В статье вводятся в научный оборот новые данные из малоизвестных работ востоковеда.

Ключевые слова: шейх, мазар, надгробные надписи, сульс, рейхани, восточный факультет САГУ, Узбекистан, Таджикистан, Кыргызстан.

NEW FINDINGS OF A. E. MADJI'S RESEARCH ON ISLAMIC STUDIES

Viktor V. Dubovitsky

In 1920–1930s A. E. Madji conducted extended research of Muslim burial traditions, architectures of burial structures and also tomb-stone inscriptions dedicated to builders and restorers of *mazars* in modern territories of Uzbekistan, Tajikistan and Kyrgyzstan, all of which is of great interest to contemporary science.

Keywords: sheikh, *mazar*, tomb-stone, *thuluth*; *reihani*, Oriental Faculty of CASU, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan.

Среди европейских востоковедов XX в. особое место занимают люди не просто изучавшие Восток в силу профессионального интереса, но постоянно проживавшие там, неразрывно связанные с регионом семейными и другого рода узами. К такой категории специалистов относится Андрей Евлампиевич Маджи (1898–1962), вклад которого не был достойно оценен в советский период и может быть полностью утерян для мировой науки.

Его семья происходила по отцовской линии из рода венецианских дожей, один из представителей которой, Гаэтано Маджи после оккупации Ломбардии австрийцами бежал в 1849 г. в Россию.

Правнук Гаэтано — А. Е. Маджи, выросший и получивший гимназическое образование в Фергане (Новый Маргилан; Скобелев), в 1916–1918 гг. учился в Лазаревском институте восточных языков в Москве, а затем в 1923–1927 гг. на этнолого-лингвистическом отделении (по разряду иранской филологии) Восточного факультета Среднеазиатского Университета (САГУ) в Ташкенте, где стал учеником В. В. Бартольда,

[*] Виктор Васильевич ДУБОВИЦКИЙ, доктор исторических наук, заведующий Отделом истории науки и техники Института истории, археологии и этнографии им. А. Дониша АН Республики Таджикистан, Душанбе; rosdiaspora@rambler.ru

Viktor V. DUBOVITSKY, DSc (History), Head of Department for history of science and technology, Institute of History, Archeology and Ethnography of Tajikistan Academy of Sciences, Dushanbe; rosdiaspora@rambler.ru

А. А. Семенова, А. Е. Шмидта, М. С. Андреева и других крупных отечественных востоковедов. В 1925–1926 гг. по рекомендации А. А. Семенова А. Е. Маджи находился на языковой практике в Афганистане в качестве переводчика, совершил многочисленные поездки по стране. В результате им были собраны ценные материалы по таджикскому языку, археологии и этнографии Афганистана. Главным итогом «афганской практики» для него стала подготовка и успешная защита дипломной работы по уникальному историко-географическому труду Мухаммада Хусейна — афганского ученого и просветителя XIX в.

После окончания САГУ он в течение 1928–1931 гг. в числе четверых лучших выпускников этнолого-лингвистического отделения был приглашен в Таджикистан и занимался педагогической работой в Кулябском регионе Таджикистана, где собрал уникальный материал по археологии, истории, этнографии Таджикистана, а также таджикской филологии. В частности, он зафиксировал уникальные образцы таджикской традиционной архитектуры, резного дерева и декоративной вышивки — всего того, что бесследно исчезло вскоре в результате широкомасштабной советской модернизации. Летом 1928 г. А. Е. Маджи провел первое в истории археологическое обследование территории, ныне занимаемой городом Душанбе, и оставил описание памятников, уничтоженных в следующие десятилетия строительством столицы Таджикской ССР.

Дальнейшие исследования А. Е. Маджи были посвящены глубокому археологическому изучению территории Таджикистана, Узбекистана и Афганистана. В частности им был проведен широкий сравнительный анализ среднеазиатской керамики на территории Тохаристана и Бактрии, зафиксированы и опубликованы первые на территории Таджикистана образцы петроглифов (наскальных рисунков) в горах Моголтау, близ Ходжента. Им же в 1930–1940-х гг. были проведены первые в русской востоковедческой науке исследования топографии средневекового Ходжента.

А. Е. Маджи внес огромный и до сих пор в полной мере неоцененный вклад в филологическое и литературоведческое изучение творчества Абуабдулло Рудаки, выполнив ряд работ по морфологии языка этого знаменитого персидско-таджикского поэта. В архиве Маджи содержится три неопубликованных статьи, посвященные анализу лексики А. Рудаки, использованию им арабской терминологии, а также пословицам и поговоркам с русскими аналогиями.

Совершенно неразработанным остается богатейшее наследие Маджи в плане сравнительного русско-таджикского и таджикско-английского языкознания, а также практики преподавания русского и таджикского языков в иноязычных аудиториях.

Значительное место в исследованиях Маджи всегда занимало изучение истории и культуры ислама на территории нынешних Таджикистана и Узбекистана. Основное внимание в своих исследованиях он уделял изучению мусульманских погребальных обрядов, архитектуры погребальных сооружений, а также надписям посвященным строителям и реставраторам мазаров. Особый интерес в этом плане представляют уже его работы, выполненные для доклада на заседаниях Студенческого научного общества Восточного факультета САГУ. Это, в частности, его реферат «Мусульманские мазары и кладбища в Туркестане»[2]. На титульном листе работы имеются следующие уточнения,

[2] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 69–99.

сделанные рукой автора: «К семинарию по этнографии Туркестана» и «Читано на лекциях по этнографии Туркестана 5.III. и 20.III. 1925 г.» Сама работа, судя по дате, поставленной на ее последней странице, выполнена в январе 1924 г. Как следует из текста реферата, в ходе работы над ним были привлечены также данные, собранные Маджи ранее, в ходе студенческой практики в городах Шахрисабзе и Китабе летом 1924 г. Текст снабжен шестнадцатью рисунками захоронений и несколькими десятками копий надгробных надписей с переводами на русский язык. Материал был собран Маджи на территории кладбищ Самарканда, Бухары, Ферганской долины и Ташкента.

Сохранились также конспекты работ под названием «Мусульманские надгробные надписи (материалы)», использованные для подготовки реферата[3].

Большое внимание Маджи уделяет надписям на надгробьях и стенах мазаров: «Надписи на надгробных плитах и камнях вырезаются очень часто каллиграфическим почерком сульси или рейхани. Как надписи, так и орнаменты иногда поражают своим высокохудожественным исполнением»[4].

Автор подробно останавливается на архитектуре и планировке кладбищ в различных населенных пунктах региона: «…обращают на себя внимание кладбища городов, и в особенности больших. Кладбища в черте городов обыкновенно имеют недостаточно места, намогильники (надгробия. — *В. Д.*) часто высятся один над другим, и потому поверхность кладбища сильно превышает прилегающую местность. Загородные кладбища растут меньше ввысь, но, например, пригородное кладбище в Бухаре у Мазарских ворот, ввиду нехватки места из-за болот, также имеет вид внутреннего городского кладбища»[5].

Он отмечает также, что в Бухаре кладбища «сплошь состоят из призмовидных склепов, тогда как в других местах Туркестана такие сооружения встречаются едва в числе нескольких штук на кладбище. Осматривая эти склепы в Бухаре, я лично удостоверился, что покойников не зарывают в землю, а просто просовывают под свод и затем тщательно заштукатуривают все отверстия… Бухарцы объясняют, что так они вынуждены хоронить по крайнему недостатку земли и, делая могилы, им пришлось бы рыть их в сплошных костях»[6].

Маджи дает подробную характеристику отличиям мазаров на городских кладбищах Бухары и Вабкента[7]. Этот раздел работы богато иллюстрирован автором графическими рисунками трех «типов призмовидных намогильников»[8]. Здесь же приводятся графические рисунки 21 надгробной плиты с кладбищ Бухары, Самарканда

---

[3] Личный архив Маджи А. Е. Конспекты. Мусульманские надгробные надписи (материалы). Л. 1–25.

[4] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 2.

[5] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 2.

[6] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 3.

[7] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 4.

[8] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 10.

и Ташкента с надписями и их переводом на русский язык. Работа также богато иллюстрирована рисунками цветочных орнаментов, встречающихся на могилах[9].

Значительная часть работы Маджи посвящена описанию мавзолея Исмаила Самани в Бухаре. Здесь, наряду с зарисовками общего вида мавзолея, автор приводит фрагменты кирпичной кладки отдельных частей строения, узоров, а также расшифровку и перевод отдельных настенных надписей, сделанных на мавзолее и его пристройках руками посетителей[10].

Маджи упоминает в работе интересную аберрацию, свидетельствующую о включении в пантеон святых ислама доисламских исторических персонажей. Приводится следующая настенная надпись, сохранившаяся на строении близ мазара Паша-Искандар в Маргелане:

> «Я, Александр Македонский, не уместился нигде в мире,
> Кроме как в Фергане, услышав указ истины,
> Я сделал значительными гробницы в этой Александрии,
> По предопределению божьему я стал спящим в стране… Ферганы,
> Я — тот самый Александр, что имею рога,
> Я устраняю нужду от всякого, кто сделает меня своим заступником»[11].

Здесь же, в качестве другого примера аберрации Маджи упоминает о включенности в пантеон мусульманских святых библейского пророка Иова (Аюба), именем которого назван горячий минеральный источник в Ферганской долине, мазар в Хорезме и несколько других объектов на территории Средней Азии.

Большой интерес представляют также примеры поиска и расшифровки Маджи упоминаний о строителях мазаров в районе кишлака Яр-Мазар близ Маргелана, их проектировщиках и реставраторах, данные о которых зашифрованы в куфических надписях и абджадном исчислении[12].

Можно предположить, что иллюстративный материал, собранный для этого реферата, был гораздо большим по объему, но просто не использовался для выступления на семинаре. Это предположение подтверждается сохранившейся отдельной папкой карандашных зарисовок и акварелей под названием «Зарисовки мазаров». Она включает в себя свыше сотни иллюстраций на листах разного формата, на которых изображен не только общий вид многочисленных мазаров и фрагментов их архитектурных деталей и надписей с гробниц, но и медресе, жилые дома, этнографические типы жителей Средней Азии 1920-х гг. Некоторые пояснительные надписи и даты, встречающиеся на рисунках, дают основания предполагать, что они сделаны во время студенческих практик 1924–1925 гг. в городе Китабе и Ферганской долине.

---

[9] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 18, 20.

[10] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 28.

[11] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 29.

[12] Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане. Л. 29–31.

Несомненный интерес для исламской истории региона представляет также работа Маджи, выполненная им в середине 1930-х гг. и посвященная изучению жизни и деятельности шейха Маслехитдина (Масликаддина) [13]. Мазар шейха Маслехитдина (ум. 1222 г.) в Ходженте является одной из известных и сравнительно хорошо изученных мусульманских святынь в Северном Таджикистане [Мамаджанова, Мукимов, 1995; Камол, 2005, с. 4].

Информация о шейхе Маслехитдине, собранная Маджи, включает сведения о первоначальном месте жительства шейха, национальной принадлежности и имущественном положении, мистические феномены, доказывающие святость шейха, данные о времени первоначальной постройки мечети в «конгломерате» мазара, семейное положение шейха, родословную его потомков, порядок использования ими доходов с мазара и ухода за ним в советский период.

Хотя в информации, собранной Маджи в Ленинабаде, нет прямых данных о времени жизни шейха, косвенные упоминания о возрасте посаженного на месте проживания чинара и отсутствие противоречащих данных об участии духовного лица в переговорах с ханом Хулагу указывают на XII в., что подтверждается и большинством современных исследований.

В тексте опроса упоминается о первоначальном проживании шейха в Чорсу, где им якобы была построена «юрта», которая идентифицируется Маджи в качестве мазара. Этот факт коррелирует с данными из «Тарихи Худжанд», составленной в 1870–1880 гг., приводимыми А. Мирбабаевым и Х. Камолом об арабском происхождении шейха Муслихиддина, носившего в реальности имя Шейха Бедъуддина Нури и прибывшего из Мекки в Ходжент [Камол, 2005, с. 111–112]. Вполне вероятно, в привычную для среднеазиатского жителя «юрту» трансформировался традиционный для арабов-кочевников шатер, в котором первоначально жил шейх.

В тексте опроса, при описании пяти случаев проверки святости шейха содержатся сведения о его переговорах с внуком Чингисхана, ханом Хулагу (1217–1265 гг.), и спасении города от разграбления монголами, что, на наш взгляд, является косвенным подтверждением принадлежности его к светской администрации Ходжента. Косвенно этот факт подтверждается и указанием на большие земельные владения шейха вокруг Ходжента [Мамаджанова, Мукимов, 1993, с. 27]. Данный факт никак не противоречит учению суфийских тарикатов, особенно ордена Накшбандия, ориентирующего своих адептов на активное участие в светской жизни. Вместе с тем, обращает на себя внимание использование в эпизоде переговоров с Хулагу распространенного сюжета обмера земли с помощью бычьей шкуры, разрезанной на тонкие полоски. В Средней Азии этот сюжет известен по хорезмийской легенде о силаче Палван-ата, который, выиграв состязание, попросил у хакана земли со шкуру быка; разрезал шкуру на ремешки, огородил большую территорию со многим людьми, и повел их в Хорезм, чертя за собой посохом русло нового канала; прибывшие с ним люди образовали население Хивы [Снесарев, 1983, с. 172]. Использование этого «бродячего» сюжета ставит под сомнение достоверность данного исторического факта в биографии шейха.

[13] Личный архив Маджи А. Е. История мазара шейха Масликаддина. По воспоминаниям потомков составлена директором Музея Северного Таджикистана Атаевым. Л. 1–4. См. также: [Дубовицкий, 2017, с. 37–41].

Интересным фактом религиозной жизни Ходжента 1930-х гг. является и факт активного поклонения верующих мусульманским святыням, что позволяло трем потомкам шейха существовать на подаяния паломников в условиях советской власти.

Научное наследие А. Е. Маджи в области исламоведения до настоящего времени не разработано и требует серьезного внимания специалистов.

Литература/References

Дубовицкий В. В. Новые данные по мазару шейха Маслехитдина в Ходженте // *Муаррих*. 2017. С. 37–41 [Dubovitski V. V. New Data on Mazar Sheikh Maslehitdin in Khujand // *Muarrih*, 2017. Pp. 37–41 (in Russian)].

Камол Х. *История мазаров Северного Таджикистана*. Душанбе, 2005 [Kamol H. *History of North Tajikistan Mazars*. Dushanbe, 1995 (in Russian)].

Мамаджанова С. М., Мукимов Р. С. *Мазары Таджикистана*. Душанбе, 1995 [Mamajanova S. M., Mukimov R. S. *Tajikistan Mazars*. Dushanbe, 1995 (in Russian)].

Мамаджанова С. М., Мукимов Р. С. *Энциклопедия памятников средневекового зодчества Таджикистана*. Душанбе, 1993 [Mamajanova S. M., Mukimov R. S. *Encyclopedia of Tajikistan Medieval Architecture*. Dushanbe, 1993 (in Russian)].

Мирбабаев А. К. *Историческое наследие Худжанда*. Душанбе, 1995 [Mirbabaev A. K., *Historical Heritage of Khujand*. Dushanbe, 1995 (in Russian)].

Снесарев Г. П. *Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии*. М., 1983 [Snesarev G. P. *Khoresmian Legends as a Source of Central Asian History of Religious Cults*. Moscow, 1983 (in Russian)].

Архивные документы / Archive documents

Личный архив Маджи А. Е. Археологические экскурсии. Фергана. 1925 г. Мусульманские кладбища и мазары в Туркестане [Personal Archive of Madji A. E. Archaeological Excursions. Ferghana, 1925. Muslim Cemeteries and Mazars in Turkestan (in Russian)].

Личный архив Маджи А. Е. Конспекты. Мусульманские надгробные надписи (материалы) [Personal Archive of Madji A. E. Notes. Muslim Cemetery Epitaphs (Notes) (in Russian)].

Личный архив Маджи А. Е. История мазара шейха Масликаддина. По воспоминаниям потомков составлена директором Музея Северного Таджикистана Атаевым [Personal archive of Madji A. E. History of Sheikh Maslehitdin's Mazar. Based on the Memories of Descendants, Prepared by the Director of North Tajikistan Museum Mr. Ataev (in Russian)].

СПИСКИ «ПОДДАННЫХ» В ЖАЛОВАННЫХ ГРАМОТАХ ПАЛОВ И СТЕПЕНЬ ИХ ДОСТОВЕРНОСТИ

А. А. Столяров*

В статье представлена попытка осмысления списков «подданных», присутствующих в жалованных грамотах правителей Восточной Индии — Бихара и Бенгалии — в эпоху раннего средневековья. Основным источником послужили жалованные грамоты династии Пала, правившей в этих областях в VIII–XII вв. В ходе исследования списки подданных были разбиты на группы, при этом стала очевидной иерархичность построения самих списков. Степень достоверности источника выявлялась путем сравнения составляющих их категорий с реальными титулами / должностями, упоминавшимися в надписях других типов — на крупных и малых объектах.

Ключевые слова: Восточная Индия, средние века, Бихар, Бенгалия, надписи, эпиграфика, дипломатика, жалованные грамоты, списки подданных.

LISTS OF ‘SUBJECTS’ IN PĀLA COPPERPLATE GRANTS AND THEIR CREDIBILITY

Alexander A. Stolyarov

The paper endeavours to understand the role of lists of ‘subjects’ in the copperplate land grants of the rulers of early mediaeval Eastern India, namely of Bihar and Bengal. The copperplate charters of the Pāla dynasty that ruled in these territories in 8^{th}–12^{th} centuries were the main source for the study. As part of the study, the lists of ‘subjects’ were grouped; the hierarchy of their organisation was then revealed. The credibility of the lists was verified by comparing their components with real titles/positions mentioned in the inscriptions of other types, namely on large and/or small objects.

Keywords: history of early mediaeval Eastern India, Bihar, Bengal, inscriptions, epigraphy, diplomatic, copperplate land grants, lists of ‘subjects’.

Бенгальские и бихарские надписи VIII–XII вв. содержат массу сведений о социально-политическом устройстве государства Палов. Прежде всего это касается жалованных грамот — наиболее крупных источников по истории периода, в которых записывался акт безвозмездной передачи земли, точнее, земельных налогов, совершавшийся верховным государем в пользу религиозных лиц (брахманов) или учреждений (храмов, святилищ, монашеских общин и проч.). Помимо упоминаний реальных титулованных лиц — вассалов, министров и т. д., просивших о пожаловании земли храму или буддийской общине или выполнявших прямые указания по организации церемонии / ритуала, в грамотах имелись обширные и относительно

* Александр Александрович СТОЛЯРОВ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН; доцент ФМО и ЗР ИАИ РГГУ, Москва; astol007@gattamelata.com

Alexander A. STOLYAROV, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS; Associate Professor, Russian State University for the Humanities, Moscow; astol007@gattamelata.com

систематизированные списки «подданных» или «приближенных», а также более скромные списки «общинников», которым государь «объявлял» о пожаловании и требовал от них одобрения. Эта часть протокола жалованных грамот условно называется «уведомлением».

На сегодняшний день введены в научный оборот 23 жалованные грамоты династии Пала. Они охватывают период почти в четыре века — с начала IX до второй половины XII вв. и распределены более или менее равномерно по всей истории династии: их выпускали двенадцать из двадцати правителей. Схожие по составу списки подданных присутствуют и в жалованных грамотах соседних с Палами династий — Чандров, Варманов, Сенов, а также относительно мелких правителей — таких, как махамандалика (правитель округа) Ищварагхоша.

Уведомление в каждой жалованной грамоте представляет собой грамматически законченный отрывок (фразу), лексический центр которого составляют два перечня или списка — «подданных» и «общинников». Из них самым объемным и информативным является список подданных. В грамматическом отношении он представляет собой сложное слово, построенное по типу *двандва* (от санскр. «пара»), где каждая минимальная значимая единица, не имеющая падежных окончаний, равноправна с другой и как бы соединена с ней союзом «и».

Бенгальские списки подданных весьма обширны. Это набор безличных терминов, расположенных, по всей видимости, в иерархической последовательности, к тому же логика построения этих списков порой трудно поддается интерпретации. Обычно количество составляющих список терминов превышает три десятка, при этом некоторые из них, в свою очередь, являются сложными словами, состоящими из пяти-десяти более простых терминов. Большинство таких терминов встречается в многочисленных памятниках дидактической литературы в качестве обозначений для представителей государственного аппарата.

Практически все списки подданных Палов начинались с небольшой группы, куда входили термины *раджа, раджанака / раджаньяка, раджапутра* и *раджаматья*. Объединяет их наличие компонента или корня *раджа*, имеющего традиционное значение «государь, правитель, монарх». Эта группа получила условное название «нобилитет».

Традиционный характер терминов, составляющих начальную группу списка, не исключает возможности собирательной трактовки этой его части, а скорее, предполагает ее. Можно считать, что составители жалованных грамот несколькими терминами в начале списка хотели сказать «все представители правящего сословия (скорее, рода) и их ближайшие советники».

Сразу же после группы терминов, начинающихся со слова *раджа*, в списках подданных Палов следует группа, каждый из терминов которой начинается компонентом *маха* («великий»): *маха*-саманта (старший вассал), *маха*-сенапати (главнокомандующий), *маха*-сандхивиграхика (министр мира и войны), *мах*-акшапаталика (главный хранитель записей), *мах*-аматья (главный министр), *маха*-кумараматья (министр в статусе наследного принца), *маха*-раджа (великий раджа), *маха*-пратихара (старший привратник), *маха*-данданаяка (глава полиции) и т. д.

Хотя общее число терминов, составляющих рассматриваемую группу, достигает тринадцати, одновременно в списке подданных их указывалось не более девяти, а

обычно — пять-семь. Все они отличаются расплывчатостью значений и традиционно высоким статусом. Этим, по-видимому, объясняется наблюдающаяся среди большинства исследователей тенденция использовать при их интерпретации слово «министр». Действительно, термины этой группы располагаются близко к началу списка подданных, однако носители их, скорее всего, не являются родственниками раджи (во всяком случае, не обязательно являются родственниками, и это их основная характеристика), и почти все, вероятно, могли бы иметь в подчинении какое-либо ведомство.

В то же время необходимо учитывать, что должностное значение большинства терминов, как, например, «маха-сенапати» — «главнокомандующий, военачальник», в действительности вовсе не обязывало лицо, обозначенное соответствующим термином-определителем, непременно выполнять именно эти обязанности. Вообще в изучаемый период по всей Индии наблюдается стремление представителей верхушки общества присваивать себе как можно более почетные титулы, зачастую по нескольку сразу. В послегуптский период в Северной и Южной Индии стала распространяться практика наделения вассалов «пятью титулами», которые назывались «панча-маха-щабда» («пять великих слов / звуков»). Д. Ч. Сиркар пишет, что эта традиция, возможно, зародилась на юге Индии и поначалу подразумевала особую привилегию для узкого придворного круга наслаждаться звуками пяти музыкальных инструментов, к которым, скорее всего, относились рожок, тамбурин, раковина-рапана, барабан и гонг. В Северной Индии под термином *панча-маха-щабда* стали подразумевать пять титулов высших сановников, начинающихся с *маха-* [Sircar, 1966, p. 230–231]. В ранних документах содержание термина раскрывалось более или менее подробно. Так, в жалованной грамоте Вишнушены / Вишнубхаты 592 г. из Гуджарата [Sircar, 1953], правителю присвоены титулы *маха-карттакритика, маха-данданаяка, маха-пратихара, маха-саманта* и *маха-раджа.* Дхрувасена I Майтрака (середина VI в.), правитель Валабхи, использовал те же эпитеты, но в другом порядке [Bhandarkar, no.1304, 1305]. Д. Ч. Сиркар также приводит список из «Раджатарангини» Кальханы, кашмирской хроники XII в.: *маха-пратихара* — главный хранитель государевых покоев или дворцовых / городских ворот, *маха-сандхивиграхика* — министр мира и войны или внешней политики, *маха-ащващал-адхикрита* — управляющий конюшнями, *маха-бхандагарика* — главный казначей и *маха-садханика* — военачальник [Sircar, 1965, p. 341]. По всей вероятности, конкретный состав категории *панча-маха-шабда* варьировался в зависимости от периода и территории. Видимо, титулы с элементом «великий» могли даваться разным лицам и по отдельности, однако, если правитель желал особо отличить кого-нибудь из своих вассалов (советников), он мог дать ему сразу несколько титулов, иногда — все пять сразу.

После группы терминов, обозначавших круг высших придворных, в списках подданных большинства жалованных грамот перечислены не менее 25 терминов, обозначающих различные титулы и / или должности [1]. Их можно рассматривать, объединяя в смысловые группы.

В большинстве списков эта часть начинается словом *раджастханопарика* или *радхастханиюпарика*, которое можно считать либо одним, либо двумя терминами: *раджастхания* и *упарика.* В грамотах Палов это, скорее всего, один термин. В то же время

[1] Общее число их могло превышать 40, в зависимости от системы подсчета.

известны списки (но не в Бенгалии), где оба термина стоят порознь. По мнению исследователей, так обозначались лица очень высокого ранга, вроде наместника провинции или вице-короля. Относительно же роли *раджастхании* и *упарики* в государстве Палов нельзя сказать ничего определенного, за исключением того, что они несут в себе отпечаток традиционности, занимая относительно высокое место в списке.

Вполне объединяются в группу идущие далее термины, значения которых предполагают деятельность по обеспечению порядка на территории государства. Это термины *чауроддхараника*, *дащапарадхика*, *дандика* и *дандапащика*. Их можно трактовать как различные категории полицейских. Исследователи затрудняются точно определить их функции и отличие друг от друга.

После группы терминов, связанных с обеспечением порядка, в списках подданных большинства жалованных грамот стоят два термина — *щаулкика* и *гаулмика*. Они всегда расположены рядом. Первый из них трактуют как «начальник службы провозных платежей или таможенных сборов» [Kane, 1973, p. 1005], а второй как «командир военного отряда — стражников, солдат или полицейских» [Kane, 1973, p. 982; Sircar, 1966, p. 113].

Имеет смысл также сопоставить возможные значения этих терминов со значениями терминов, расположенных в списках подданных большинства жалованных грамот Палов непосредственно после них. Это группа, объединенная наличием компонента *-пала* / *-па* — «хранитель, охранитель»: *кшетрапала* / *кшетрапа* — «хранитель [царских] земель», *прантапала* — «хранитель границ» и *коттапала* — «хранитель крепости». Все три термина, по всей видимости, должны были представлять группу военачальников, с подчеркнуто охранительными функциями. Между самими терминами отсутствует ярко выраженная иерархия, поскольку ни один из их начальных компонентов — *кшетра*, *пранта* и *кота* — не может рассматриваться как единица, составляющая часть других. Разница здесь скорее качественная, чем количественная (страна, крепость, граница). Если рассматривать эти три термина как единую систему одного уровня, ее можно сопоставлять с триадой, характеризующей государственную территорию в «Артхашастре» (II. 1): сельская местность (*джанапада*, *ращтра*), город (*пура*, *дурга*) и граница государства [Артхашастра, 1993, 52–55].

Не случайно, видимо, рассмотренной группе терминов предшествует термин *гаулмика*. Значения терминов, входящих в группу, принципиально однотипны: это защитники, охранители. Исходя из этого, вполне логично считать *гаулмику* военным командиром и, кроме того, рассматривать вместе с терминами следующей за ним группы «защитников, охранителей».

После группы терминов, обозначающих «охранителей», в списках подданных следует один из трех терминов: *кхандаракша* / *кхандапала* / *ангаракша*. Буквальное значение последнего из них — «телохранитель». Судя по контексту, это значение применимо и к первым двум.

В списках подданных во всех без исключения жалованных грамотах Палов присутствуют термины *тадаюктака* / *тадаюкта* и *винаюктака*, как правило, располагающиеся вместе. Относительно их значения существует масса предположений, однако ввиду отсутствия точных свидетельств все они представляются спорными. Д. Ч. Сиркар, например, так говорил об этих терминах: «*тадаюктака* — это чиновник, подчиненный *аюктаке»* [Sircar, 1966, p. 132], а *винаюктака* — «титул, означающий

мелкого административного работника, служащего под началом более крупного» [Sircar, 1966, p. 175]. Исходя из контекста, можно предположить, что рассматриваемые термины *тадаюкта(ка)-виниюктака* не обозначают какие-либо должности, а являются своеобразной смысловой перебивкой в списках подданных, которая может переводиться «назначенные и закрепленные» или «назначенные и не назначенные» и относиться либо ко всему списку до конца, если список представляется как одно сложное слово, либо непосредственно к следующему за этим сочетанием термину или терминам.

За ними в большинстве списков подданных следуют два термина, в свою очередь, состоящие из нескольких простых терминов, то есть построенные по типу *двандва: хасть-ащва-оштра-нау-бала-въяпритака* и *кишора-вадава-го-махишь-адж-авик-адхъякша*. Значение этих терминов — «надзиратель (или управляющий) за слонами, лошадьми, колесницами (в другом значении — верблюдами), судами, армией (пехотой)» и «надзиратель (или управляющий) за жеребятами, кобылами, коровами, буйволицами, баранами, овцами». Они ведут происхождение от «надзирателей» (*адхъякша*), обязанности которых подробно рассмотрены во II книге «Артхашастры». Примечательно, что в однотипных списках подданных, присутствующих в жалованных грамотах соседних с Палами правителей, например, Чандров и Сенов [Sircar, 1959a; 1959b; 1967] есть только один термин, обозначающий надзирателя: *нау-хасть-ащва-го-махишь-адж-авик-ади-въяпритака* (надзирающий за кораблями, слонами, конями, коровами, буйволами, баранами, овцами). Сюда включено большинство компонентов, входящих в состав обоих терминов из жалованных грамот Палов. Это позволяет считать оба рассматриваемых термина не только традиционными по характеру, но и близкими друг к другу по смыслу.

После них в списках значительного большинства жалованных грамот следует группа терминов, по всей видимости, объединенных тематически: это *дута, прешаника, гамагамика, абхитварамանака.* За исключением слова *дута*, означающего «посол», интерпретация этих терминов не вполне ясна. Скорее всего, все три слова обозначают разного рода посланников и не случайно расположены рядом в списках подданных жалованных грамот Палов. Их объединяет примерная близость значений — «посол», «посланник», «посыльный». Следует отметить относительно низкий статус этой группы. Кроме того, в сравнении с прочими терминами списка они представляются наименее традиционными (за исключением *дуты*).

В списках подданных большинства жалованных грамот Палов сразу после группы «посланников» следует еще одна, объединяющая термины *вишаяпати* — «правитель *вишаи*», *грамапати* — «деревенский староста», *тарапати* — «начальник паромов» и *тарика* — «сборщик налогов на переправах (?)». Можно предположить, что, располагая рядом термины *вишаяпати*, *грамапати* и *тарапати*, составители пытались обозначить группу «территориальной администрации», состоявшую из людей, находившихся на службе у правителя, пользовавшихся при этом определенной автономией (*-пати*). Все вместе термины этой группы, вероятно, образовывали иерархическую систему, на что указывает упоминание нескольких объектов «управления»: *вишая, грама, тара.* Вполне возможно, что представители этой группы имели отношение к сбору налогов.

Большинство списков подданных завершаются термином, являющимся,

подобно рассмотренным выше *вьяпритакам* и *адхъякшам*, сложным словом, состоящим из набора однородных компонентов. Чаще всего этот термин имеет вид *Гауда-Малава-Кхаща-Хуна-Кулика-Карнната-Лата-чатабхата-севака* — «слуги-наемники из Гауды, Малавы, Кхащи, Хуны, Кулики, Карннаты, Латы». В некоторых списках в этом термине бывают пропуски и вставки. Термин *чатабхата-севака,* завершающий эту часть списков, по-видимому, имеет значение «рядовой слуга». Это вполне согласуется с существовавшими в раннесредневековой Индии воззрениями на устройство государства, где низшую ступень государственной иерархии образовывал обширный слой «слуг», которые воспринимались отчасти как солдаты, отчасти как полицейские, отчасти просто как слуги представителей прочих звеньев иерархии, т. е. как рядовые подданные. Вместе с тем, весьма вероятно, что определитель *севака* охватывает не только компоненты последнего термина, но и все термины списка подданных, тем самым указывая на формальную причастность всех их к «государственной службе». Возможность такой интерпретации проистекает из того, что в ранних жалованных грамотах Палов, а также в грамотах Чандров, Варманов и Сенов, пехотинцы указывались вне списков, обозначаясь по-другому: *чата-бхата-джатиян* — «касты / роды рядовых».

В целом, если рассматривать списки подданных жалованных грамот Палов как единую совокупность, можно прийти к выводу, что, несмотря на существенную долю традиционности, это достаточно динамичная система, менявшаяся с течением времени, порой достаточно быстро, в пределах не только одного периода, но даже одного правления. Замечено, что в списках подданных, наряду с терминами, упоминавшимися единожды, дважды или трижды, есть «сквозные» термины, присутствовавшие во всех без исключения списках. Одни из них занимали более или менее постоянные места внутри списков, тогда как позиция, занимаемая другими, менялась с течением времени. Это, по-видимому, должно было отражаться на статусе носителей этих терминов.

Так, «сквозными» можно считать три термина из начальной группы «нобилитет, члены правящего рода» — *ранака / раджанака / раджаньяка*, *раджапутра* и *аматья / кумараматья / раджаматья.* В списках подданных они занимают строго фиксированные места. К «сквозным» относится и термин *дандапащика*, обозначающий одну из разновидностей полицейского и располагающийся в первой половине списков всех жалованных грамот, ближе к их середине. Также неизменно присутствуют в списках подданных всех жалованных грамот Палов три термина: *дута, гамагамика* и *абхитварамана.* В большинстве грамот они располагаются в конце списков, сразу после терминов, обозначающих надзирателей за жеребятами, кобылами, коровами и проч., и только в двух первых — перед этими терминами. Термины *тадаюкта[ка]* — *виниюктака* также есть во всех списках подданных, в большинстве случаев они стоят во второй половине, непосредственно перед терминами, обозначающими надзирателей за слонами, конями, кораблями и проч. Также присутствует во всех списках подданных и термин *адхъякша / адхикрита*, означающий главу, уполномоченного, надзирателя, отвечающего за ту или иную отрасль — армию, флот, слонов, лошадей, коров, буйволов и т. п., по-видимому, в части ее хозяйственного обеспечения. Из компонентов, наполняющих этот термин, так же, как и синонимичный ему термин *вьяпритака*, не являющийся «сквозным», во всех без исключения списках присутствуют только два: *хастин* — слон и *ащва* — конь. Остальные компоненты могут отсутствовать в тех или иных списках.

Принадлежит к сквозным и термин *вишаяпати* — «правитель района». Это «плавающий термин». В списках самых ранних грамот он стоит в начале и середине, тогда как в списках более поздних — почти в самом конце. Так, в списке самой первой жалованной грамоты он входит в группу *бхуктипати — вишаяпати — бхоги*, которая следует сразу после «нобилитета» и обозначает территориальных глав, очевидно, высокого ранга. При этом, термины *бхуктипати* и *бхоги* оказались единичными (не повторялись ни в одной из последующих грамот). В следующей грамоте того же правителя, выпущенной через шесть лет, *вишаяпати* стоит на том же месте, но после термина *сенапати*. Однако в большей части жалованных грамот Палов группа *вишаяпати — грамапати — тарапати* занимает предпоследнее место в списках перед наемниками. Налицо снижение статусности термина, что, в свою очередь, поднимает вопрос о статусе лица, этим термином обозначенного. Теоретически он должен быть высоким, однако позиция термина в большинстве списков говорит об обратном. Возможно, речь шла о функции или о техническом обозначении должности, имевшей отношение не к реальному управлению такой большой территорией, как *вишая* — район, а к сбору налогов с определенного количества деревень.

Если по-настоящему единичных терминов в списках подданных Палов насчитывается не больше пяти, то сквозных, присутствующих во всех без исключения жалованных грамотах, — около дюжины, что составляет больше трети от общего количества терминов в списках самых ранних грамот, и ¼ — в списках большинства грамот. Часть из них занимает в списках строго фиксированные места, тогда как другие меняют места в зависимости от периода, а иногда и внутри одного правления.

Значительную часть терминов следует считать массовыми, поскольку они присутствуют в большинстве грамот. Это почти все термины, начинающиеся с компонента *маха-*, носители которых предположительно причислялись к кругу высших придворных, термины, обозначавшие придворных среднего и низшего звена, такие как *раджастханий-опарика, дащапарадхика, чауроддхараника, дандика, щаулкика, гаулмика, кшетрапа[ла], прантапала, коттапала, ангаракша, грамапати, тарика* и др. Число таких терминов приближается к 30. Многие из них имеют тенденцию менять свои места внутри списков от периода к периоду.

Динамика перемещений терминов внутри списков подданных жалованных грамот Палов, в частности, наводит на мысль, что термины, начинающиеся компонентом *маха-*, употреблены, скорее всего, не для указания конкретных должностей, а для обозначения набора высших титулов, явно традиционного как в целом, так и в частности — по каждому из этих компонентов. Понятие «министр» применительно к рассмотренной ситуации должно, по-видимому, восприниматься не как «слуга, служащий / чиновник», а как «приближенный к особе», в связи с чем в эту группу включается термин, обозначающий вассального феодала — «махасаманта», который имеет тенденцию располагаться в ней строго посредине.

Наблюдения за списком подданных Палов как за единым комплексом на протяжении всего правления династии показывают, с одной стороны, его уникальность, наличие присущего только ему набора терминов, что делает его непохожим на аналогичные списки других династий Северной Индии, включая соседей, а с другой — его постоянную трансформацию, заключавшуюся как в появлении новых терминов и новых вариаций уже использованных терминов, так и в перемещении терминов внутри

списка, происходивших не только от периода к периоду, но, порой, и на протяжении одного правления.

Очевидный динамизм списка подданных влечет за собой вопрос о степени его реалистичности или, наоборот, мифологичности. И здесь не обойтись без привлечения свидетельств источников других типов, в частности, надписей на крупных и малых объектах, в которых указаны реальные персонажи с реальными титулами.

На сегодняшний день известно о 30 надписях на крупных и 71 надписи на мелких объектах, несомненно относящихся ко времени правления Палов. В них фигурируют духовные и светские лица — монахи (*бхикшу, вриддха стхавира*), светские последователи учения (*упасака*), ученые брахманы (*бхатта, вайдья*), правители (*ранака, махамандалика*), царские министры (*мантрин, тантр-адхикарин, махасандхивиграхика*), советники (*сачива*), начальники (*наяка*), писцы (*каястха*), ювелиры (*суварнакара*), купцы (*ваник*), скульптор (*щильпин*), кожевенник или сапожник (*чармакара*), и проч.

Пересечений со списками подданных немного: *ранака*, *махасандхивиграхика* и *наяка*. Известно, что министры или советники правителя у Палов назывались не только *махасандхивиграхика* и *наяка*, но и *мантрин*, *сачива*, *тантр-адхикарин*, причем это были разные должности. Правитель округа (*мандала*) назывался *махамандалика*. О правителе провинции (*бхукти*) или района (*вишая*) надписи молчат.

Таким образом, относительно реального существования в государстве Палов должностей или титулов, перечисленных в списках подданных, которых государь уведомлял о пожаловании, нельзя сказать ничего определенного. Можно предполагать, что некоторые из них существовали в действительности и находились в обиходном пользовании. В особенности это могло касаться титулов, находившихся в начальной части списков, в том числе отмеченных приставкой *маха-* — «великий», носители которых, очевидно, причислялись к кругу высших придворных. Вполне возможно, что и остальные «должности», обозначенные в списках, существовали в действительности, однако их реальные названия могли выглядеть иначе, поскольку надписи составлялись на санскрите, который всегда был сакральным языком и никогда не был разговорным, а говорили, скорее всего, на протобенгальском языке, вероятно, насыщенном местными (племенными) вариантами.

С другой стороны, в реалистичности списка подданных заставляет усомниться хотя бы то обстоятельство, что самый большой список содержался в Рамганджской жалованной грамоте Ищварагхоши [Majumdar, 1929, p. 149–163], одного из соседей Палов, правившего в XII в. в небольшом северобенгальском княжестве Дхеккари и носившего скромный титул *махамандалика* — «великий правитель округа». В списке было 58 терминов, из которых около трети (17) имели приставку *маха-* — «великий».

По-видимому, наличие в жалованных грамотах бенгальских правителей наряду с генеалогическим мифом [Столяров, 1977] больших списков подданных могло служить основанием для претензий на высокий социально-политический статус.

Литература / References

Артхашастра или наука политики. Перевод с санскрита В. И. Кальянова. М., 1993 [*Arthashastra or the Science of Politics.* Transl. from Sanskrit by V. I. Kalyanov. Moscow, 1993 (in Russian)].

Столяров А. А. Традиция генеалогического описания в дарственных земельных грамотах Бенгальских Палов (VIII–XII вв.) // *Вопросы эстетики, поэтики и текстологии литератур Востока.* Т. 2. М., 1977. С. 17–34 [Stolyarov A. A. The Tradition of Genealogical Descriptions in the Gifts of Land Certificates of the Bengal Pala (VIII–XII cc.) // *Aesthetics, Poetics and Textology of Oriental Literatures*. T. 2. Moscow, 1977. Pp. 17–34 (in Russian)].

Bhandarkar D. R. A List of Inscriptions of Northern India written in Brahmi and its Derivative Scripts from about A.C. 200 // *Epigraphia Indica.* Calcutta, 1928. Vol. 19. App. Pp. 1–42; 1930. Vol. 20. App. Pp. 43–266; 1932. Vol. 21. App. Pp. 265–296; Index to App. Pp. 297–310; 1934. Vol. 22. App. (Index to App.). Pp. 311–362; 1936. Vol. 23. App. Pp. 363–406.

Kane P. V. *History of Dharmaśāstras (Ancient and Mediæval Religious and Civil Law).* Vol. 3 (Second edition). Poona, 1973.

Majumdar N. G. (ed., tr., notes). *Inscriptions of Bengal.* Vol. 3. *Containing Inscriptions of the Chandras, the Varmans and the Senas, and of Isvaraghosha and Damodara*. Rajshahi, 1929.

Sircar D. C. Charter of Vishnushena, Samvat 649 // *Epigraphia Indica 1953–54*. Calcutta, 1958. Pp. 163–185.

Sircar D. C. Dhulla Plate of Srichandra // *Epigraphia Indica 1959–60*. Calcutta, 1963. Pp. 134–140.

Sircar D. C. *Indian Epigraphical Glossary.* Delhi, 1966.

Sircar D. C. *Indian Epigraphy*. Delhi, 1965.

Sircar D. C. Madanapada Plate of Visvarupasena // *Epigraphia Indica 1959–60*. Calcutta, 1963. Pp. 315–326.

Sircar D. C. Paschimbhag Plate of Srichandra, Year 5 // *Epigraphia Indica 1967–68*. Calcutta, 1967. Pp. 289–304.

ХРОНИКА АБД АР-РАХМАНА АЛ-ДЖАБАРТИ КАК ИСТОЧНИК О ДЕНЕЖНОМ ОБРАЩЕНИИ И ЦЕНАХ В ЕГИПТЕ ВО ВРЕМЯ ПРАВЛЕНИЯ МУХАММАДА АЛИ

М. Н. Фёдоров[1]

Статья посвящена сведениям об экономике, валютном обращении, внешней и рыночной торговле в Египте в начале XIX в., во времена фактического правителя страны — паши Мухаммада Али, установившего строжайший надзор над свободными рыночными отношениями. Автор приводит данные из труда шейха Абд ар-Рахмана ал-Джабарти, написанного в указанное время и содержащего наглядные свидетельства негативного влияния запретительных мер правительства на состояние рынка, торговли и благосостояние страны. Приведены точные меры веса и счета, соответствия валют и реальные последствия введения ограничительных экономических мер в стране.

Ключевые слова: Египет, ал-Джабарти, Мухаммад Али, денежное обращение, курсы валют, рыночная экономика.

CHRONICLE OF ABD AL-RAHMAN AL-GABARTI AS A SOURCE ON MONEY CIRCULATION AND PRICES IN EGYPT DURING THE REIGN OF MUHAMMAD ALI

Mikhail N. Fyodorov

The article examines the economy, currency circulation, foreign and market trade in Egypt at the beginning of the 19th century during the time of the de facto ruler of the country, Pasha Muhammad Ali, who established the strictest supervision of free market relations. The author cites data from a contemporaneous work by Sheikh Abd al-Rahman al-Gabarti that contains clear evidence showing how the government's prohibitive measures negatively affected the state of the market, trade and overall welfare of the country. Exact measures of weight and count, currency exchange rates and real consequences of the introduction of restrictive economic measures in the country are all given and described.

Keywords: Egypt, Al-Gabarti, Muhammad Ali, money circulation, exchange rates, market economy.

Шейх Абд ар-Рахман ал-Джабарти (1753–1825), сын астронома математика и юриста Хасана б. Бурхан ад-Дина ал-Джабарти, окончил знаменитое медресе аль-Азхар в Каире. Некоторое время он был чиновником, затем оставил это занятие и стал книготорговцем. Шейх был выдающимся историком: много лет работал над хроникой по истории Египта, где описал события, которым был современником и очевидцем.

[1] Михаил Николаевич ФЕДОРОВ, доктор исторических наук, профессор в отставке Университета Тюбингена, Мангейм; jaroslaw75@yahoo.de

Mikhail N. Fyodorov, DSc (History), Professor Emeritus of the Tübingen University, Mannheim; jaroslaw75@yahoo.de

Труд всей его жизни «Аджаиб ал-асар фи-т-тараджим ва-л-ахбар» («Удивительная история прошлого в жизнеописаниях и хронике событий») был закончен 14 Раби Первого 1204 / 4 ноября 1824 г. [Кильберг, 1963, с. 6–9]. Хроника содержит информацию о денежном обращении и ценах в Египте при жизни Абд ар-Рахмана ал-Джабарти. Особенно ценна информация о времени правления Мухаммада Али.

Мухаммад Али-паша (1769–1849), албанский офицер турецкой армии, был послан в Египет для войны с французами. Он усилился и стал фактическим правителем Египта. Номинально был пашой (губернатором) турецкого султана и основал династию, которая правила Египтом до 1953 г. Его потомок, король Фарук, отрекся от трона в 1952 г. Монархия в Египте была упразднена в 1953 г. [Босворт, 1971, с. 104–105]. Хроника ал-Джабарти, однако, охватывает только первую часть правления Мухаммада Али (1806–1821).

Денежное обращение и обмен монет

В Египте обращались египетские и иностранные монеты. Обменная стоимость монет не была постоянной и менялась в зависимости от конъюнктуры. Существовало два обменных курса: один возникал спонтанно, отражая действительную сравнительную стоимость монет, второй время от времени принудительно устанавливался государством, будучи убыточным для людей, вынужденных отдавать иностранные монеты по заниженному курсу, не соответствующему их действительной стоимости. Соглядатаи Мухаммада Али шпионили за людьми и наказывали тех, кто менял иностранные (золотые и серебряные) монеты по более высокому, чем принудительно установленный государством, курсу. Монетный двор Мухаммада Али постепенно уменьшал пробу своих монет, из-за чего обменный курс иностранных монет рос, как и рыночные цены.

Краткий глоссарий

Бундуки, или *Мишхас* — венецианский цехин (дукат). Вес 3,5 г, 3,44 г чистого золота.

Исламбули — турецкая монета = 3/5 цехина.

Куруш, или *пиастр* — турецкая серебряная монета, первоначально эквивалент талера (25,6 г чистого серебра). Проба *куруша* постепенно уменьшалась.

Кис (кошель) — счетная единица = 500 *пиастров* = 20000 *пара.*

Махбуб — египетская монета = цехину. Проба постепенно уменьшалась. При Мухаммаде Али *махбуб* = 0,5 цехина.

Пара — первоначально маленькая серебряная монета. 40 *пара* = *пиастру* или *курушу*. Проба *пара* постоянно уменьшалась, и *пара* превратилась в медную монету.

Пиастр (египетский) — серебряная монета. Проба постоянно уменьшалась. При Мухаммаде Али *пиастр* содержал только 25% серебра. *Пиастр = 40 пара.*

Реал — талер (австрийский) Марии Терезии. Вес 26 г, 23,4 г чистого серебра.

Реал — талер (французский), или экю. Вес 26 г, 23,7 г чистого серебра.

Фундукли — турецкая золотая монета = цехину. Вес 3,5 г. Проба постепенно понижалась.

Обменный курс монет по Джабарти [Джабарти, 1963, с. 147, 160, 205, 285, 296–

297, 323, 355–358, 456, 461, 463, 487, 570, 631, 641, 678–681, 693].

1807. *Бундуки* равен 420 *пара*. Французский экю равен 200 *пара*.

1807. Цехин равен 440 *пара*. *Махбуб* равен 220 *пара*. Французский экю равен 210 *пара*.

1807. Правительство ввело принудительный обменный курс: цехин 420 равен *пара*. *Махбуб* равен 220 *пара*. Французский экю равен 200 *пара*.

1808. *Махбуб* равен 250 *пара*. Французский экю равен 220 *пара*. «Стамбульские серебряные монеты» весом в 1 *дирхем* (3,12 г) по 25 египетских *пиастров*, весом в 2 *дирхема* обменивались по 50 египетских *пиастров*, весом в 4 *дирхема* по 100 египетских *пиастров*, весом в 8 *дирхемов* (3,12 х 8 = 25 г, т. е. около талера) по 200 египетских *пиастров*. *Фундукли* = 400 *пиастров*

1811. Правительство подняло курс каирского *махбуба* с 250 до 280 *пара*, потом до 310 *пара*. *Реал* (талер Марии Терезии) равен 270 *пара*. Курс экю поднялся до 280–285 *пара*. Правительство ввело принудительный курс экю в 270 *пара*. «Люди потеряли часть своих денег», — писал Джабарти. Спустя несколько дней правительство ввело курс экю в 260 *пара* (6,5 *пиастров*). Джабарти сделал расчеты [Джабарти, 1963, с. 357]: *пиастр* тогда содержал 25% серебра; *реал* — 9 *дирхемов* серебра, т. е. количество, равное 36 *пиастрам*. (36х40) = 1440 *пара*. «Вычтя... стоимость реала — 6,5 пиастров — и издержки на его производство... 1–2 пиастра, получим остаток в 27,5 пиастров. Это и есть доход с каждого реала. В общем, это является способом грабежа денег у населения. Обрати внимание на этот рост подлости и низости!», — писал Джабарти. Острая критика правительства стоила ему жизни: его нашли в пригороде Каира задушенным и привязанным к ноге осла. По слухам, враги Джабарти принесли Мухаммаду Али порочащие его выписки из хроники, и Мухаммад Али отомстил летописцу. Правдоподобность этих слухов подтверждает, что хроника Джабарти долгое время была запрещена. А. Кремер, живший в Каире в 1850-х гг., писал, что египетские власти «из-за неприятных разоблачений, относящихся к правлению Мухаммада Али, изымают и скупают это сочинение... чтобы его уничтожить». Запрет на хронику Джабарти был снят только в 1879 г. [Кильберг, 1963, с. 8–11].

1814 (май). Курс *мишкхаса* (цехина) достиг 20 *пиастров* (800 *пара*), французского талера (экю) — 8 *пиастров* (320 *пара*). Власти ввели принудительный курс: *мишкхас* = 16 *пиастров*, талер = 7 *пиастров*. Шпионы ловили людей, менявших золотые и серебряные иностранные монеты по более высокому, чем принудительный, курсу. Виновных пороли и штрафовали.

1815 (февраль). Правительство ввело принудительный курс. *Махбуб* = 9 *пиастров* (вместо 10), французский талер — 8 *пиастров* (вместо 8,5).

1816. Курс венецианского цехина и венгерского дуката 20 *пиастров* (800 *пара*), *махбуба* — 10 *пиастров* (400 *пара*), *исламбули* — 12 *пиастров* (480 *пара*), французского талера — 9 *пиастров* (360 *пара*).

1817. Курс цехина — 22,5 *пиастра* (900 *пара*), венгерского дуката — 20 *пиастров* (800 *пара*), египетского *махбуба* — 11 *пиастров* (440 *пара*), французского талера — 10 *пиастров* (400 *пара*).

1818. *Бундуки* (цехин) = 22 *пиастрам* (880 *пара*), венгерский дукат — 20 *пиастров* (800 *пара*), египетский *махбуб* — 12 *пиастров* (480 *пара*), французский талер — 10,25 *пиастров* (410 *пара*).

1819. Курс венецианского цехина = 25 *пиастров* (1000 *пара*), венгерского цехина — 17 *пиастров* (680 *пара*), *фундукли ал-ислами* (турецкая золотая монета) — 17 *пиастров* (680 *пара*). *Пиастр*, битый в Стамбуле, стоил в Египте 2,25 египетских *пиастра*. Стамбульский *фундукли* стоил в Стамбуле 11 стамбульских *пиастров*, а в Каире 17 египетских *пиастров*. Французский талер в Стамбуле стоил 7 стамбульских *пиастров*, а в Каире 12 египетских *пиастров* (в которых было меньше серебра). Монеты в 1 *пара* исчезли, их заменил *бешлик* (монета в 5 *пара*). Джабарти писал, что это было «из-за высоких цен». Разменивая пиастр, получали вместо 8 *бешликов* только 7. Венецианский цехин поднялся до 30 *пиастров* (1200 *пара*), венгерский цехин и *фундукли ал-ислами* до 20 *пиастров* (800 *пара*), французский талер до 14 *пиастров* (560 *пара*). Упоминаются также какие-то *реалы* (возможно низкопробные египетские) в 90 *пара*.

Джабарти писал, что *пиастры* были введены в Египте мамлюкским правителем Али-беем ад-Каздоглу после 1180/1766–1767 гг., когда тот восстал против Турции. Его преемник Мухаммад-бей Абу-з-Захаб отменил эти монеты. Чеканились только маленькие серебряные монеты *пара*. *Пара* стоил 10–12 медных монет *джадида* (новый) или 20 медных монет *сахата* (нештемпелеванных). В то время рабочий получал один *пара* в день, и ему хватало этого на еду, потому что цены были стабильные. За *джадида* покупали пучок редиски или лука, или чеснока, или красной свеклы, или кориандра, или лимонов. Затем место *джадиды* занял *пара*, а далее место *пара* занял *бешлик*. Автор продолжает: «И если человек не имел *бешлик*, он не мог утолить жажду, потому что чашка воды стоила теперь *бешлик*. А раньше бурдюк воды стоил *бешлик*. Бывало, что семья тратила 10 *пара* в день, чтобы купить хлеб, мясо, масло, мед, зелень, а теперь 10 *пиастров* не хватит, чтобы купить это». По мнению Джабарти, цены выросли из-за налогов и монополий, вводимых правительством [Джабарти, 1963, с. 679–680]. Но основной причиной роста цен в Египте, конечно, была постоянная «порча монеты» (снижение ее пробы и веса), на что рынок не мог не реагировать.

Работа монетного двора, денежные махинации

1811. Правительство уменьшило вес золотых и серебряных монет. *Пиастр* в четыре *дирхема* (12,48 г) стал весить два *дирхема* (6,24 г). И этот *пиастр* содержал только 25 % серебра. Развилась нехватка мелких монет. Разменивая *пиастры*, платили меняле за размен 1/40 суммы и получали европейские медные монеты, ходившие по курсу в 12, 10 и 5 *пара*. Несмотря на то что каирский монетный двор чеканил мелкие монеты (*пара*) тысячами, денежные махинации приводили к их нехватке. Купцы покупали мелкие медные монеты на монетном дворе, платя (большими монетами) по 1100 *пара*, вместо 1000 *пара*, и отвозили их в Сирию или Турцию, где обменивали египетские пара на европейские золотые и серебряные монеты, поскольку в Турции и Сирии они были дешевле (в *пара*), чем в Египте. В конечном счете за 1000 *пара* в мелкой монете платили не 1100, а 1200 *пара* в крупной монете. Когда человек платил сборщику налогов 30 *пиастров* (1200 *пара*), сборщик налогов считал это за 1000 *пара* мелкой монетой.

1812. Курс *пиастра*, вес которого сократился в два раза (он содержал теперь 25 % серебра), составлял 40 *пара* за *пиастр*. Вес и проба золотого *махбуба* тоже уменьшились, но его курс был установлен в 280 *пара*. Курс *реала* был установлен в 250 *пара*. В 1812 г. монетный двор выпускал *пиастры* весом в 2,25 *дирхема* (7,02 г). В них было 25 % серебра. Прежде монетный двор использовал 2 *кинтара* (44,93 х 2 = 89,86 кг) меди в день. Теперь

он использовал 6 *кинтаров* (269,58 кг) меди в день. Позже, в том же 1812 г., он использовал 10 *кинтаров* (449,3 кг) меди в день. Цена меди на рынке поднялась до 140 (новых) *пара* за *ратль* (449,3 г). До этого поломанные медные сосуды шли на рынке по 14 и медные обрезки по 7 *пара* за *ратль* (определенно Джабарти имел в виду старые билонные пара, содержащие больше серебра).

До 1812 г. каирский монетный двор выпускал 50 *кисов* (кошелей) *пара* в месяц (50 x 20000 = 1000000). В 1812 г. он начал выпускать 500 *кисов пара* в месяц (500 x 20000 = 10000000), а в том же году позже выпуск *пара* возрос до 1500 *кисов* в месяц (1500 x 20000 = 30000000). При Мамлюках каирский монетный двор выпускал 30 *кисов пара* в месяц (30 x 20000 = 600000).

1814. Поскольку курс французского талера, насильственно установленный правительством, был убыточным для людей, французские талеры исчезли с рынка. Еврейские купцы, снабжавшие монетный двор серебром и медью (7000 французских талеров или 63000 *дирхемов*, т. е. 196,56 кг серебра и в три раза больше меди, 589,68 кг) каждый день, не смогли придерживаться подобного курса; их арестовали и выпороли. В результате этой показательной порки цена меди в обрезках выросла до 120 *пара* за *ратль* (449,3 г).

1814. 9 января в Каир прибыл шариф Мекки Галиб. Мухаммад Али арестовал его, конфисковал имущество и назначил Яхью, племянника Галиба, шарифом Мекки, а в июле с приказом освободить Галиба и вернуть ему имущество в Каир приехал посол турецкого султана. Мухаммад Али дал Галибу 500 *кис* (10000000 *пара*). Галиб не принял возмещения, заявив: «они взяли мои деньги в золотых монетах и французских талерах, как я могу принять вместо них медяки, которые не обращаются нигде, кроме Египта?» [Джабарти, 1963, с. 450–451]. Это показывает, что египетские *пиастры* имели кредитный характер и принудительно завышенный курс, по которому их нигде, кроме Египта, не принимали.

1815. Египетские мелкие монеты почти исчезли, поскольку сирийские и греческие купцы скупали их (по курсу, несколько превышающему установленный правительством) и вывозили в Грецию и Сирию. Купцы получали прибыль в 60 *пара* на каждый *реал*. Узнав об этом, Мухаммад Али начал через агентов, покупавших для него французские талеры, высылать в Сирию 1000 *кисов* (20000000 *пара*) в месяц. После чего добавлял к этим талерам медь (одна треть меди, две трети серебра) и чеканил мелкие монеты, получая огромную прибыль.

Между тем курс *бундуки* достиг 800 пара, венгерского дуката 80 пиастров, *махбуба* 400 пара, *исламбули* 480 *пара* [Джабарти, 1963, с. 570]. Правительство ввело принудительный курс: *махбуб* — 9 *пиастров* (вместо 10), французский талер — 8 *пиастров* (вместо 8,5).

ЦЕНЫ НА ПРОДУКТЫ ПИТАНИЯ

Согласно свидетельству Джабарти, цены на продукты питания были следующими [Джабарти, 1963, с. 294, 314, 326, 344, 352, 354, 358, 471, 489, 505, 515, 556–557, 564–565, 597, 599, 600–601, 631, 676–677, 682–683, 693].

1810. Мухаммад Али продал европейцам 200000 *ардаббов* (200000 x 187,75 = 37550000 литров) пшеницы по 100 *пиастров* за *ардабб*. По В. Хинцу современный египетский *ардабб* (198 литров) равен 150 кг пшеницы [Хинц, 1970, с. 48].

Ардабб в 187,75 равен 141,7 кг пшеницы. 200000 таких *ардаббов* составляют 28340 тонн пшеницы. Во внутреннем Египте в то же самое время пшеница была дешевле: 18 *пиастров* за *ардабб*.

1811. Импорт кофе из Хиджаза остановился. Цена *ратля* (449,3 г) кофе взросла до 135 *пара*.

1812. Английские купцы вывезли из Египта очень много пшеницы. В результате цена пшеницы в Египте поднялась до 1200 *пара* за *ардабб*. Мухаммад Али купил у европейских купцов «европейский» (южноамериканский) кофе, заплатив за него пшеницей. Он продавал кофе в Каире по 23 французских талера за *кантар* (44,93 кг). В 1812 г. талер = 270 *пара*. 23 x 270 = 6210 *пара* за *кантар* или 62,1 *пара* за *ратль* (ср. с 1811 г.). Много пшеницы было продано европейским купцам по 100 *пиастров* за *ардабб* (как в 1811 г.), в результате чего образовалась нехватка пшеницы. Каирские горожане уезжали в провинцию, чтобы купить пшеницу у феллахов по 24 *пиастра* за *ардабб*. Возвращаясь домой, они платили у городских ворот налог в 34 пара (0,85 *пиастра*) за *ардабб*. Транспортировка пшеницы обходилась в 100 *пара* (2,5 *пиастра*) за *ардабб*.

В том же году паша (Мухаммад Али) продал рис по 100 *пиастров* за *ардабб* (по цене пшеницы). Цена мяса возросла до 12 *пара* за ратль. Салат ранее шел по 10 пучков за (старое биллонное) *пара*, а стал продаваться по пучку за (новое медное) *пара*.

1814. Урожайный год. В Египте пшеница шла по 400 *пара* (10 *пиастров*) за *ардабб*.

1815. Сын Мухаммада Али Ибрахим-паша взял монополию на торговлю сахаром, в результате чего цена сахара взлетела с 5 до 80 *пара* за ратль. Но надо учесть, что старая цена обозначена в старых (биллонных) *пара*, а новая — в новых (медных) *пара*, вытеснивших старые биллонные *пара* из обращения. Цена пшеницы и бобов поднялась до 1200 *пара* (30 *пиастров*) за *ардабб* (так цены отреагировали на новые налоги на торговцев). Арбуз, стоивший 2 *пара* (старых), стал стоить 40–60 *пара* (новых). То же и с виноградом: 1 *пара* и 8–12 *пара* за ратль.

1816. Некий купец купил монополию на торговлю финиками, в результате чего цена фиников взлетела с 1–2 (старых) до 25 пара (новых) *пара* за корзину. Правительство продало европейским купцам пшеницу по 6000 *пара* (150 *пиастров*) за *ардабб*, но заставляло феллахов продавать ему пшеницу по 8 *реалов* (360 x 8 = 2880 *пара*) за *ардабб*. Введена принудительная цена на мясо: 7 *пара* за ратль (449,3 г). Мясники жаловались, что торгуют себе в убыток, потому что покупали на бойне мясо по 8,5 *пара* за ратль (449,3 г). Мясо исчезло с рынков. Введена принудительная цена на яйца: 4 *пара* за 10 яиц. До этого было 1 *пара* за 2 яйца (т. е. 5 *пара* за 10 яиц). Яйца исчезли с рынков. Введена принудительная цена на кур: 12 *пара* за курицу, тогда как до этого курица стоила 25 *пара*. Куры исчезли с рынков.

1817. Правительство покупало у феллахов овец по принудительно низкой цене, но феллахи вели овец в город тайно и продавали по хорошей цене, и паша поставил на дорогах пикеты. Солдаты ловили феллахов и отводили их на бойню, где их овец забивали и давали им по 8,5 *пара* за ратль чистого мяса. Затем мясо вместе с внутренностями продавали городским мясникам по 8,5 *пара* за ратль. Чтобы покрыть убытки, мясники продавали мясо по 9,5–10,5 *пара* за ратль, а отборное мясо — по 11,5–12,5 *пара* за ратль. В том же году случилась нехватка пшеницы в Каире. Мухаммад Али продал из государственного хранилища 1000 *ардаббов* (187750 литров или 141700 кг) пшеницы по 1250 *пара* (31,25 *пиастров*) за *ардабб*. Правительство ввело принудительную

цену на сливочное масло: 26 *пара* за ратль. Масло исчезло с рынка. Феллахи по ночам тайно привозили в Каир масло и продавали спекулянтам, а те продавали масло по 40–50 *пара* за ратль. Спекулянты добавляли в масло муку, жир, сметану, чтобы получить больше денег. Мухаммад Али ввел налог: ратль масла с феддана (4200 кв. м.) пахотной земли. Это масло оценивалось в 24 *пара* за ратль и в Каире продавалось торговцам по 26 *пара* за ратль, торговцы же продавали его по 28 *пара* за ратль.

1820. Цена соли поднялась: *пиастр* (40 *пара*) вместо 30 *пара* за кайль (16,5 литров). «А я помню времена, когда это было по 3 *пара*» [Джабарти, 1963, с. 682]. В этом же году случился плохой урожай фиников, и цена поднялась до 5 *пара* за ратль. Прежде было 5 (старых) *пара* за 10 ратлей. Солдаты в городе заставляли феллахов продавать им яйца дешево, а потом продавали их торговцам. В результате яйца в Каире подешевели и шли по 2 *пара* за яйцо.

1821. *Ардабб* пшеницы — 1500 *пара* (37,5 *пиастров*). Сливочное масло — 50–60 *пара*.

ЦЕНЫ НА ОДЕЖДЫ, ТКАНИ, ОБУВЬ И ДРУГИЕ ТОВАРЫ

Согласно хронике Джабарти, цены на товары потребления были следующими [Джабарти, 1963, с. 295–296, 344, 351, 360–361, 364, 489, 557, 562–563, 597, 600, 622, 632, 676, 682].

1810. Новые пошлины на шелк, цены поднялись. Дирхем (3,12 г) шелка, стоивший 2 *пиастра* (старых, биллонных), теперь стоил 15 *пиастров* (новых, медных).

Соль, доставленная на пристань Булака, шла по 20 *пиастров* за 3 *ардабба* (6,66 *пиастров* или 266,4 *пара* за *ардабб*). В Каире торговцы покупали за 20 *пиастров* 2 *ардабба* и продавали в розничной торговле по 20 *пиастров* за *ардабб*. После введения монополии на соль цена выросла до 450 *пара* за *ардабб*. Стоивший 30–40 *пиастров* (старых, биллонных) кантар (44,93 кг) дров, привезенных из Турции, теперь стоил 300 *пиастров* (новых, медных).

1812. Мухаммад Али установил монополию на торговлю дровами и приказал купцам транспортировать их на его судах. Кантар дров, привезенных из Турции, он продавал за 315 *пара* (7,875 *пиастров*). Транспортировка из Булака в Каир и распилка кантара дров стоили по 13 *пара*. Общая цена кантара дров составила 340 *пара*. До этого кантар дров стоил 30, транспортировка из Булака в Каир и распилка — по 3 *пара* (определенно старых, биллонных). Дирхем (3,12 г) шелка, стоивший *пара* (старый, биллонный) стал стоить15 *пара* (новых, медных)[2]. Отрез сирийского шелка аладжа, стоивший 200 *пара* (старых, биллонных), стал стоить 2000 *пара* (новых, медных). Вес этого отреза (3,12 x 200) составлял 624 г. Турецкие туфли, стоившие 60 *пара* (1.5 *пиастра*), стали стоить 400 *пара* (10 *пиастров*). Зира (локоть=58,187 см) сукна, стоивший 100 *пара* (старых, биллонных), стал стоить1000 *пара* (новых, медных). После принятия монополии на дрова 100 вязанок стеблей кукурузы (использовавшихся как дрова), стоившие 100 *пара* (старых, биллонных), стали стоить1200 *пара* (новых, медных). *Ардабб* гипса, стоивший 10 *пара* (старых, биллонных), стал стоить120 *пара* (новых).

1815. Налог на мыло. Мыло исчезло и продавалось из-под прилавка по 60 *пара* за

[2] Ср. данные для 1810 и 1812 гг. [Джабарти, 1963, с. 295, 360], где явно допущена ошибка: на с. 295 вместо «*пиастр*» следует читать «*пара*».

ратль.

1816. Правительство установило цену на мыло по 36 *пара* за ратль. Торговцы жаловались, что продают мыло в убыток. Цена мыла поднялась до 41 *пара* за ратль. Мыло исчезло, и спекулянты продавали его по 2 *пиастра* (80 *пара*) за ратль. Также правительство установило принудительную цену на свечи по 24 *пара* за свечу. До этого цена составляла 30–40 *пара* за свечу; свечи исчезли. Египетские дрова (в основном акация) шли по 300 *пара* за хамла (74,88 кг). Перевозка и распилка стоили по 10 *пара*. Древесный уголь стоил 20 *пара* за окка (1,248 кг). Древесный уголь продавали в циновках [Джабарти, 1963, с. 365]. Одна циновка угля весом около кантара (44,93 кг), стоившая 60 *пара* (1,5 *пиастра*), стала стоить 15 *пиастров* (определенно речь идет о «старых» и «новых» *пиастрах*). Поднялись цены на ткани. Отрез хлопковой ткани в 30 *пара* (старых, биллонных) стал стоить 10 *пиастров* или 400 *пара* (новых, медных). Мужское белье, стоившее 20 *пара* (0,5 *пиастра*) стало стоить 2, а потом 7 *пиастров* (речь идет о «старых» и «новых» *пиастрах*). Одежда из хлопковой ткани, стоившая 60 *пара* (1,5 *пиастра*), стала стоить 4 *пиастра* или 160 *пара*. После установления монополии на индиго цена крашения одного *зира* (локоть = 58,187 см) поднялась до 0,5 *пиастра*.

1817. Людям запретили делать свечи дома (кто-то купил монополию на производство свечей), и цена свечей поднялась до 24 *пара* за ратль. Поднялись цены на ткани. Отрез хлопковой ткани в 100 *пара* стал стоить 300 *пара*. «А мы знали прошлые времена, когда она продавалась по 20 *пара*. Цена куска грубой ткани достигла 600 *пара*, а он, бывало, продавался меньше, чем за треть этого» [Джабарти, 1963, с. 622].

1818. Исчезли масляные лампы из стекла. Цена масляной лампы поднялась до 6–10 *пара*.

1820. Цена мыла поднялась до 60 *пара* за ратль (449,3 г), тогда как раньше составляла 50 *пара* за ратль. Государство скупало воск и продавало его по 6 *пиастров* за ратль (до этого воск шел по 3 *пиастра* за ратль).

Заработки, доходы, путевые и прочие расходы, арендная плата

Цены на указанные товары были следующими [Джабарти, 1963, с. 351–352, 364, 476, 561, 623, 683].

1812. Распил (и рубка) кантара (44,93 кг) дров — 13 *пара*. Столяр, сделав деревянный ключ, получал 15 *пара* (определенно новых, медных). Раньше это стоило 1 *пара* (старое, биллонное) за большой и 0,5 *пара* за маленький ключ. Водонос, «принеся в отдаленное место» бурдюк воды, получал за воду 12 *пара*.

1813. Чиновник взвешивал гири для рынка. Если вес оказывался правильным, он ставил штамп на гире и получал за это 3 *пара*. Если вес гири был неправильный, приходилось покупать новую гирю. Железная гиря в 1 ратль стоила 100 *пара*, в 0,5 ратля — 50 *пара*.

1814. Плата за путь из Суэца в Мекку составляла 20 французских талеров. Из Каира в Куну — 30 *пиастров*.

1816. Распил (и рубка) хамла (74,88 кг) дров — 10 *пара*. Феллахи, мобилизованные на строительные работы, получали 7 *пара* в день, которых едва хватало, чтобы купить пищу.

1817. Какой-то англичанин[3] привез на барже по Нилу из Верхнего Египта древние египетские каменные статуи. Он заплатил за транспортировку 5 *кисов* (320000 пара), примерно 25 золотых гиней.

1820. Торговая лавка арендована за 30 *пиастров* в месяц. Раньше это стоило 30 *пара*. Речь идет о «старых» (биллонных) и «новых» (медных) монетах.

Интересна информация Эдварда Вильяма Лэйна (1801–1876), жившего в Каире в 1825–1828, 1833–1835 и 1842–1849 гг. (при Мухаммаде Али). По Лэйну, в урожайные годы *ардабб* пшеницы стоил 18 *пиастров*. Подоходный налог с жителей Каира составлял 8000 *кисов* (160000000 *пара* или 4000000 *пиастров*), или 40000 фунтов стерлингов. Итак, 1 *кис* составлял 5 фунтов. В другом месте (с. 267) он сообщил, что 110 *кисов* составляли примерно (чуть больше) 550 гиней. Гинея = 21 шиллингу, вес 8.47 г (чистого золота 7.77 г). Фунт/соверен = 20 шиллингам, вес 7.98 г (чистого золота 7.32 г) [Лэйн, 1982, с. 139, 267].

Э. Лэйн (с. 190) сообщал о заработке переписчика книг. Переписав 20 страниц (in quarto = 30 x 21 см) с 25 строками на каждой странице, переписчик получал 3 *пиастра*. Краткие гласные обычно не писали. Если клиент хотел их, то платил 6 (а не 3) *пиастров* [Лэйн, 1982, с. 190].

В 1835 г. европейский купец купил в Египте 100000 тюков хлопка за 700000 лир (тюк хлопка за 7 лир). Лира = 1/6 талера, так что тюк хлопка стоил 1.166 талера.

Для сравнения предоставим информацию по времени правления последних мамлюкских беев Египта [Джабарти, 1978, с. 127, 159, 209–210, 217, 222–223, 256–257, 261, 290, 292, 296, 300, 320, 325, 352–354].

Шейх Мухаммад Муртаза потратил жизнь, чтобы написать комментарий к словарю «аль-Камус». Правитель Египта Мухаммад Бей (1773–1775) купил у него книгу за 100000 дирхемов.

1784. В Египте голод. *Ардабб* пшеницы стоил 1300 *пара*.

1786. 12000 *бундуки* (венецианских цехинов) равнялись 30000 реалов (талеров Марии Терезии).

1786. Солдат получал 15 *пиастров* (600 *пара*) в месяц.

1787. В Каире постное мясо стоило 13, мясо буйвола 8 *пара* за ратль. Введены принудительные цены: мясо 8,5 (вместо 10), мясо буйвола 6 (вместо 7), топленое масло 18, растительное масло 14, 10 окка (33,44 x 10 = 334,4 г) хлеба 0,5 *пара*. Начался падеж рогатого скота. Мясо подешевело: говядина шла по 2 ратля за *пара*: но люди боялись ее покупать. Корова с теленком были проданы за *динар* (золотая монета).

1788. Солдат получал 1000 *пара* (25 *пиастров*) в месяц. Солдатам, выступившим в поход, выдали по 15 *реалов*. Студенты в медресе получали: высшая категория 20, средняя категория 10, низшая категория — 4 *пиастра* в месяц. В целом каждый месяц студентам выплачивали 4000 *пиастров*. Обычно в медресе шейх (профессор) получал 200, а мударис 20 *пара* в день (5 и 0,5 *пиастра*).

1789. 13 июня. В Каир прибыл посол турецкого султана, установивший принудительный курс для иностранных и местных монет. Египетский золотой *махбуб* весом в 15 киратов (0,2 x 15 = 3 г) обменивался на 120 *пара* (вместо 124). Турецкий

[3] Возможно, имелся в виду Генри Солт (1780–1827), с 1816 по 1827 гг. (т. е. вплоть до смерти) бывший британским генеральным консулом в Египте, заодно занимавшийся сбором и вывозом египетских древностей в Британию (среди вывезенных предметов находился саркофаг фараона Сети I). — *Прим. ред.*

золотой *исламбули* — на 140 *пара* (вместо 150). Турецкий золотой *фундукли* (3,5 г) — на 200 *пара* (вместо 205), *бундуки* (венецианский цехин, 3,5 г) равнялся 210 *пара* (вместо 225), французский талер — 100 *пара* (вместо 105), магрибинский реал — 95 *пара* (вместо 100). Люди понесли убытки. Были установлены принудительные цены: баранина стоила 6 *пара* (вместо 7), мясо буйвола — 5 *пара* (вместо 6) за ратль. Мясо исчезло и продавалось из-под прилавка по старым ценам. Принудительная цена пшеницы (с. 290) была установлена в 3,5 *реала* (вместо 9,5) [Джабарти, 1978, с. 290].

1789. 28 апреля. Провозглашен указ об изъятии из обращения монет, содержащих меньше золота, чем установлено. Если не хватало 3 киратов (0,6 г) и более, монету следовало изъять из обращения и отправить на монетный двор на переплавку. Люди продолжали использовать эти монеты, потому как, если бы они отдали их по цене золота-лома, то понесли бы убытки. Сосуды (керамические?) для питья стоили 5–10 *пара*.

1790. Дневной рацион хлеба для студентов медресе аль-Азхар в Каире стоил 5000 *пара* (125 *пиастров*).

1791. Цена пшеницы поднялась с 2 до 6 *реалов* за *ардабб*. Мамлюкский правитель Египта Ибрахим Бей приказал, чтобы пшеница продавалась по 4 *реала* за *ардабб*, но это не подействовало. В Египте разразилась засуха. Цена соломы поднялась с 5 до 100 *пара* за харвар (83,2 кг).

Из труда ал-Джабарти следует однозначный вывод о негативных последствиях экономической политики Мухаммада Али в Египте в описанный период.

Литература / References

ал-Джабарти Абд ар-Рахман. *Египет под властью Мухаммада Али (1806–1825).* Пер., предисловие и примечания Х. И. Кильберг. М., 1963 [al-Gabarti Abd ar-Rakhman. *Egypt under the Rule of Muhammad Ali (1806–1825).* Transl., preface and notes by H. I. Kil'berg. Moscow, 1963 (in Russian)].

ал-Джабарти Абд ар-Рахман. *Египет в канун экспедиции Бонапарта (1776–1798).* Пер., предисловие и примечания Х. И. Кильберг. М., 1978 [al-Gabarti Abd ar-Rakhman. *Egypt on the Eve of Bonaparte's Expedition (1776–1798).* Transl., preface and notes by H. I. Kil'berg. Moscow, 1978 (in Russian)].

Босворт К. Э. *Мусульманские династии.* Пер. П. А. Грязневича. М., 1971 [Bosworth C. E. *Muslim Dynasties.* Transl. by P. A. Gryaznevich. Moscow, 1971 (in Russian)].

Кильберг Х. И. Предисловие // ал-Джабарти, Абд ар-Рахман. *Египет под властью Мухаммада Али (1806–1825).* М., 1963 [Kil'berg H. I. Preface // al-Gabarti Abd ar-Rakhman. *Egypt under the Rule of Muhammad Ali (1806–1825).* Moscow, 1963 (in Russian)].

Лэйн Э. В. *Нравы и обычаи египтян в первой половине XIX в.* Пер. А. С. Рапопорт, предисл. В. В. Наумкина. М., 1982 [Lane E. W. *Manners and Customs of the Egyptians in the First Half of XIX century.* Transl. by A. S. Rapoport, foreword by V. V. Naumkin. Moscow, 1982 (in Russian)].

Хинц В. *Мусульманские меры и веса с переводом в метрическую систему.* Пер. Ю. Э. Брегеля. М., 1970 [Hinz W. *Muslim Measures and Weights with Their Correspondence to the Metric System.* Transl. by Yu. E. Bregel. Moscow, 1970 (in Russian)].

В ПОИСКАХ ЭМОЦИЙ ПОД НЕБОМ ЮЖНОЙ АЗИИ, ИЛИ ПРИГЛАШЕНИЕ К «АФФЕКТИВНОМУ ДИСКУРСУ». ЧАСТЬ I. ПУТАНИЦА И НЕРАЗБЕРИХА: «ЭМОЦИИ», «ЧУВСТВА», «АФФЕКТ»

И. П. Глушкова*

Памяти
д-ра Ашока Келкара (1929–2014)

В обзорной статье из четырех эпизодов представлены основные теоретико-методологические подходы в области emotional / affective studies, популярных в западной академической науке и малозаметных в отечественной. Предваряя публикацию пятого тома междисциплинарного проекта «Под небом Южной Азии» (ПНЮА), прокладывающего дорогу к анализу эмоциональных парадигм южноазиатского ареала, статья одновременно задается вопросом: каким образом дискурс об эмоциях в одной культуре может быть приложим к другой?

Ключевые слова: эмоциональный / аффективный поворот, emotion vs. ratio, чувства, универсализм, социальный конструктивизм, философия, психология, социальная / культурная антропология, лингвистика, история эмоций, проблемы дефиниции.

IN SEARCH OF EMOTIONS UNDER THE SKIES OF SOUTH ASIA, OR AN INVITATION TO THE ‘AFFECTIVE DISCOURSE’. PART I. TERMINOLOGICAL CONFUSION: ‘EMOTIONS’, ‘FEELINGS’, ‘AFFECTS’

Irina Glushkova

In remembrance of
Dr Ashok Kelkar (1929–2014)

This four-episode survey deals with main theoretical and methodological approaches within the field of emotional/affective studies, well established in the Western academic scholarship but rather neglected in Russia. Briefly prefacing the publication of the 5th volume of the project *Under the Skies of South Asia* (USSA), which embarks upon the journey of analysing the emotional paradigms of the South Asian milieu, the paper also asks whether a discourse on emotions in one cultural model can be applicable to another?

Keywords: emotional/affective turn, emotion vs. ratio, feelings, universalism, social constructivism, philosophy, psychology, social/cultural anthropology, linguistics, history of emotions, definition problems.

* Ирина Петровна ГЛУШКОВА, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН; iri_glu@hotmail.com
Irina GLUSHKOVA, PhD (Linguistics), DSc (History), Principal Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; iri_glu@hotmail.com

На стыке XX и XXI вв. академическую науку сотрясли постмодернистские процессы. Под знаменем плюрализма, комплексности, релятивизма и в значительной степени отхода от классических моделей, они привели к тектоническим сдвигам в гуманистике, открыв путь новым методологиям, или «поворотам» (turns). В названии пятого тома междисциплинарного проекта «Под небом Южной Азии[1]. Стыд и гордость», готового к публикации, использованы два образца из эмоционально-аффективного класса переживаний и ощущений, куда входят страх, гнев, восторг, зависть, удивление, отвращение, уныние, блаженство, разочарование, печаль, презрение и прочие лексемы, указывающие на явления из «чувственного» ряд[2]. Четко выраженные и ясно осознаваемые или подернутые пеленой и смутно угадываемые, вперемешку, по отдельности и/или в вариативных сочетаниях, в виде коллективных и/или индивидуальных, спонтанных и/или постановочных, вербальных, кинесических и/или перформативных манифестаций, характерных для разных языковых, социальных, культурных и политических контекстов, они выступают одновременно как объекты и единицы исследования. Благодаря достижениям в естественных науках, в том числе, в эволюционной психологии и нейронауках, методика противопоставления — emotion vs. ratio — была вытеснена признанием взаимодействия этих двух факторов, в которых последний обнаруживает прямую зависимость от первого.

Особые и весьма разнообразные состояния человека, отличные от его желаний и побуждений, дискутировались в античной философии и древнеиндийских трактатах по эстетике и драматургии; спустя века на них сфокусировалась ставшая к середине XIX в. самостоятельной наукой психология и с последней четверти XX в. к ним обратились социальная / культурная антропология и лингвистика. Уже «[к] середине 1990-х эмоции стали одним из первых вопросов исследовательской повестки дня во многих дисциплинах, от гуманитарных и общественных до естественных[3]. Психологов заинтересовали роль эмоций в принятии рациональных решений, когнитивный характер наших чувств и настроений. Философы обратили внимание на этическую и гносеологическую (emotional intelligence) природу “основных эмоций” — любви, гнева,

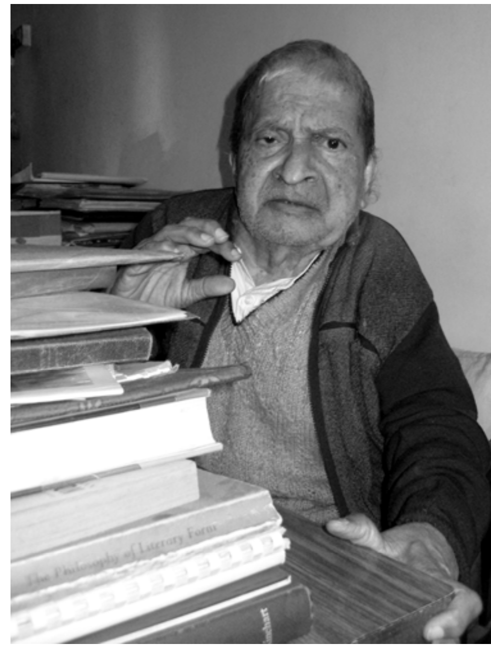
---

[1] *Междисциплинарная проект-группа «Под небом Южной Азии» (МПГ ПНЮА).* URL: http://www.ivran.ru/pnua (дата обращения 30.01.2019).

[2] По данным преимущественно психологов русский язык насчитывает от 70 до 160 лексем для выражения чувств и эмоций. Список эмоций языка маратхи, составленный по моей просьбе д-ром Ашоком Келкаром, известным индийским лингвистом, этническим маратхом, содержит 72 лексемы.

[3] В этом месте автор цитаты (Илья Виницкий) предлагает ссылку на библиографический список соответствующих работ в [Пламппер, Шахадат, Эли, 2010, с. 502–509]. Вслед за обзором Винницкого, филолога-русиста, появились еще две важные работы историков, кратко, но емко представившие положение дел в современных исследованиях истории эмоций на Западе. См.: [Дементьев, 2014; Чеканцева, 2015]. В названии статьи «“Последний крик моды”: достижения и перспективы истории эмоций в новейшей западной историографии» Илья Дементьев цитирует немецкого историка Уве Фреверт, определившей «эмоциональный поворот» как dernier cri в цепи «поворотов». Но в финале дезавуирует это утверждение предположением, что на роль «последнего крика» теперь претендует «“история животных”, требующая ревизии всей человеческой истории с позиций трансгуманизма» [Дементьев, 2014, с. 112, 116].

сострадания и отвращения[4]. Экономисты увидели в эмоциях важный фактор экономического процесса. Интерес к эмоциям проявили также социологи, культурные антропологи, географы, лингвисты, историки литературы и искусства, специалисты по риторике, политологи и исследователи военной истории. Речь идет не просто об исключительно популярной теме, но о настоящем “эмоциональном повороте” (или даже “перевороте” — Affect Revolution) в гуманитарных и социальных науках, в результате которого возникло новое представление о природе и роли эмоций в человеческом обществе» [Винницкий, 2012, с. 442]. В XXI в. этот «поворот» «революционно» поддержали нейронауки, и устойчивое любопытство с разных сторон привело к становлению междисциплинарных emotion / affective studies, сформировавших исследовательское поле с подвижными границами, но с собственными институтами: воркшопами и конференциями, исследовательскими центрами и журналами, дискуссионными интернет-сайтами, университетскими курсами (Affective Studies, Emotional Intelligence, Trauma/Memory Studies, Bereavement Studies, Emotions and Social Relations, Язык и эмоции в аспекте лингвокультурологии и т. д.) и учебными пособиями. Помимо традиционных дисциплин, обнаруживших в собственных недрах эмоциональную сферу, оформились новые направления: история эмоций, эмоциология / эмоционология, эмотиология, эмотивная лингвоэкология, физиология эмоций, Emotional Diplomacy, Science of Customer Emotions и др. — каждая со своим понятийным инвентарем, сферами практического внедрения и столкновением приоритетов.



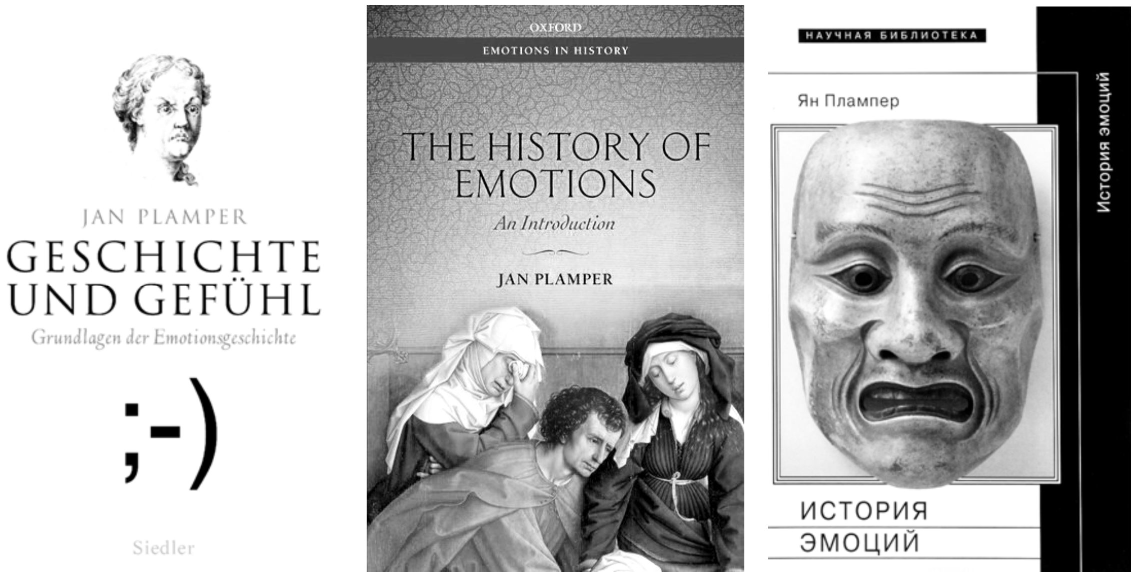
Илл. 1. Д-р Ашок Келкар, лауреат индийского ордена *Padma Shree* (2002) и премии Литературной Академии Индии (язык и литература маратхи, 2010) (*фото автора*)

В 2008 г. в берлинском Институте развития человека Макса Планка был открыт Центр истории эмоций (Zentrum für Geschichte der Gefüle), в Лондоне — Центр истории эмоций им. Королевы Марии (Queen Mary Center for the History of Emotions); в 2011 г. в Австралии учреждено межуниверситетское Общество истории эмоций (The Australian Research Council Center of Excellence: History of Emotions). В первом из перечисленных учреждений Ян Пламппер, немецкий историк, занимаясь страхом среди русских солдат в период Первой мировой войны[5], отправился в анатомичку в поисках

[4] Существуют расхождения в отборе и числе «основных эмоций». Комплект, приводимый И. Виницким, основывается на работах Марты Нуссбаум, Роналда де Сузы и Симона Мэй [Nussbaum, 2001; de Souza, 1987; May, 2011].

[5] См. часть этого исследования в русском варианте [Пламппер, 2010]. Многоаспектное исследование страха в [Пламппер, Лазьер, 2012]. Подробнее о направлениях и публикациях берлинского Центра истории эмоций см.: [Frevert, 2014].

миндалевидного тела (amygdala) — пучка нервных клеток размером с изюмину в области мозга, предположительно играющего ключевую роль в формировании эмоций.



Илл. 2. Обложки книг Яна Плампера

Постепенное накопление фактологического массива из разных областей человеческого знания материализовалось в *Geschichte und Gefül. Grundlagen der Emotiongeschichte* [Plamper, 2012], фундаментальном труде «История и чувство. Основы истории эмоций», где в первой части использовано собственно немецкое слово Gefül, а во второй — «эмоция», заимствование, пришедшее в немецкий не ранее XIX в. (*илл. 2*). Обретенный интеллектуальный багаж Плампер представил в виде пролога, четырех разделов и эпилога и, несмотря на вынужденную селекцию, охватил самое существенное — «от античных времен до последних тенденций в аффективных нейронауках, синтезировав тем самым историю эмоций со значимыми достижениями в смежных областях — таких, как философия, антропология, социология, лингвистика, науки о жизни, с привнесением в междисциплинарное поле эмоциональных исследований собственной позиции историка» [Frevert, 2014, p. 50]. Насыщенный нарратив о чувствах / эмоциях как объектах исследования и историографический ресурс с аннотируемой библиографией в 2015 г. был переведен на английский как *The History of Emotions. An Introduction* («История эмоций. Введение»), т. е. с усечением изначального «чувства» (*Gefül*), — им я пользовалась при работе над настоящим обзором [Plamper, 2015]. В 2018 г. под названием «История эмоций» [Плампер, 2018], т. е. с глоссом «эмоция», обогатившим русский язык также только в XIX в., с английского, а не с языка оригинала, был выполнен перевод на русский. Нюансы в передаче на трех европейских языках одного и того же названия высвечивают серьезную терминологическую проблему — отсутствие мета-языка и вынужденное использование англо-саксонского вокабуляра. Стимулом для создания настоящего обзора стал именно семантический и лексический дисбаланс, испытанный мною при

работе над англоязычным докладом о средневековом маратхском отвращении[6] (во-первых, правильно ли я интерпретирую маратхские лексемы и идиомы и, во-вторых, подбираю ли я для них верные английские варианты). Сам же обзор, в свою очередь, приглашает востоковедов к обсуждению того, каким образом дискурс об эмоциях в одной культуре может быть приложен к другой, и можем ли мы, используя в качестве языка описания русский, а не терминологически оснащенный английский, понять друг друга и анализируемые нами восточные культурно-языковые модели, чей преходящий характер связан с историческими эпохами и социальными переменами?

Содержание 568 страниц русского перевода вышеупомянутого труда Плампера прокомментировано в 15-страничном обзоре «Концептуальные и эмпирические находки и пробелы истории эмоций» с преамбулой о счастье, «гиперкогнизированном понятии», замеры которого перманентно осуществляет социология [Троцук, 2018, с. 347]. Выбор социологом И. В. Троцук такого благостного зачина, в отличие от поисков у препарируемых трупов амигдалы на первой же пламперской странице, объясняется тем, что счастье является темой исследования самого рецензента. Другой рецензент в соответствии с собственными интересами концентрируется на моментах пересечения социологии эмоций и истории [Симонова, 2018][7]. Однако созданный Пламнером (по его собственному определению) «навигационный прибор» тянет на сравнение с древнеиндийским эпосом «Махабхарата», в котором, в соответствии с известным трюизмом, «есть все, а если чего-то нет, то этого нет нигде». Одновременно автор «Истории эмоций» взвешенно указывает на то, что его труд не завершен, потому что объять необъятное невозможно, и историографический нарратив можно было бы выстроить совершенно иначе, тем более что emotional / affective studies ежедневно прирастают новыми данными. Этот компендиум с широким ассортиментом доброжелательно-критических оценок большинства значимых в области эмоций работ и богатейшей библиографией, разбитой для удобства «подобных флюсу» специалистов на дисциплинарные отсеки, представляет собой «ариаднину нить», тот же «навигатор»,

---

[6] Доклад Instilling Disgust (*kiḷas*). Excretory Metaphors of Medieval Saint-Poets from Maharashtra (India), прочитанный на Ежегодной конференция Международного общества по культурной истории, посвященной Senses, Emotions & the Affective Turn. Recent Perspectives and New Challenges in Cultural History (Университет города Умео, Швеция, июнь 2017).

[7] Оба рецензента фактически пересказывают аспекты из пламперского «навигатора», связанные с их личными приоритетами (в том числе, «отчетом по гранту»), не вступая в полемику, в отличие от западных рецензий на тот же компендиум, не согласных с той или иной трактовкой тех или иных концепций Пламнером. Достойным исключением в этом ряду является остро критичный и точечный разбор Еленой Трубиной другой работы — сборника статей «Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций» под редакцией Плампера и др. [Пламиер, Шахадат, Эли, 2010] с конкретными вопросами как к Пламперу (автору Введения I), так и к остальным авторам. В последних строках рецензии Трубина пишет: «Завершая, хочу подчеркнуть, что “Империя чувств” вводит в современную науку новые имена, идеи и теории, побуждая задуматься, какие последствия эта новая парадигма исследований эмоций может иметь для наших собственных исследований в XXI в.» [Трубина, 2013, с. 248]. В этом же заключается и особая ценность пламперской «Истории эмоций», даже ее несовершенного перевода на русский язык, открывающего для российской аудитории не только сотни новых имен и гипотез, но методологию обязательного дискурса и компетентной состязательности как базовых условий для актуализации современной науки.

вытягивающий не поддающиеся определению чувства-cum-эмоции из эпохи древности в будущее и создающий фундамент для новичков в новой/новых дисциплин(ах)[8].

* * *

Лексема «эмоция» (лат. emovere, «выдвигать, колебать» → фр. émouvoir, «волновать», и émotion, «внутреннее волнение», → англ. emotion (с XVII в. – как «общественное неспокойствие», затем «внутреннее беспокойство», с начала XIX в. – в современном значении an affective state of consciousness и т. д.)[9] отсутствует во многих языках, где базовым понятием остается «чувство» (хотя трудности возникают и с обнаружением «чувства»). Тем не менее споры о том, что именно понимать под «эмоцией», триумфально шествующей по миру и навязывающей свое толкование чужеродным глоссам в двуязычных словарях, не прекращаются и составляют своего рода эпистемологический аспект в направлениях, озабоченных точностью дефиниций. Помимо причин, связанных с историческим прошлым и собственным культурным ритмом стран Востока, этому способствует функция английского как языка современного научного дискурса, к тому же обеспечившего львиную долю исследований и тем самым внедрившего лексикон и англо-саксонские культурные параметры как раз в той области, которой посвящен «эмоциональный» том «Под небом Южной Азии. Стыд и гордость».

Междисциплинарный журнал *Emotion Review* (International Society for Research on Emotion, ISRE), например, в юбилейном обзоре «Реконструкция прошлого: сто лет представлений об эмоции в психологии», прослеживая формирование различных подходов (basic emotion [базовые эмоции], appraisal [оценка], psychological constructionism [психологический конструктивизм]), сразу отправляет читателя к натуралисту и автору эволюционной теории происхождения видов Чарльзу Дарвину, однако имея в виду его работу 1872 г. — «О выражении эмоций у человека и животных» [Дарвин, 2001], где он рассматривал «эмоции как психические состояния, вызывающие стереотипическое телесное выражение» [Gendron, Barrett, 2009, с. 1]. Эта отсылка отчасти верна, хотя сам Дарвин в первом же абзаце первой главы ссылается на английского же философа и социолога Герберта Спенсера, который «провел ясное различие между эмоциями и ощущениями; последние “появляются в нашем телесном организме”. Он относит и эмоции, и ощущения к чувствам» [Дарвин, 2001, с. 46, прим. 1]. Т. е. не уточняя спектра «эмоций», бурно обсуждавшихся в Англии XIX в., знаменитый натуралист причисляет их к «чувствам» (в оригинале feelings) вместе с «ощущениями» (в оригинале sensations). Одновременно Дарвин использует в значении «чувство» лексему passion[10], которая постепенно вытеснилась заменившими ее emotion,

[8] Это не единственная, но весьма своевременная работа такого рода. Также см. [Oatley, 2004], сжатый синтез и критика современных научных теорий, составленный еще до Пламперa, а также новые публикации [Rosenwein, Christiani, 2017; Boddice, 2018].

[9] Согласно А. Коэну и Р. Стерну, история французской «эмоции» прослеживается с XVI в.; английской — с XVII в. [Cohen, Stern, 2017, p. 1], после того как ее в качестве «неуклюжего» выражения использовал английский лингвист Джон Флорио в переводе с французского философских эссе Мишеля де Монтеня. См. также прим. 1 с отсылками к иным мнениям [Cohen, Stern, 2017, p. 6].

[10] В Англии XVIII — начала XIX в. passion употреблялось и в специфически религиозном контексте при описании «симптомов человеческого падения», т. е., в отличие от affection, имело негативный оттенок, однако к середине XIX в. оба оказались поглощены «эмоцией» [Колон, 2002, с. 164]. Первый опыт

sentiment и feeling [Афанасиу, Хатзарула, Яннакопулос, 2008, с. 9] при сохранении значения «страсть», «сильное чувство», «взрыв чувств», «сильная и с трудом контролируемая эмоция».



Илл. 3. «Выражения», т. е. отражение чувств и эмоций,
как их видел французский художник Шарль Лебрен (XVII в.)

Однако реконструкция генезиса «эмоции» как психологической категории, представленная в статье из *Emotion Review* (безусловно, не единственной, но первой, на которую я обратила внимание), исключает (в силу жанра) из рассмотрения гораздо более ранние пласты «эмоциональной индустрии» — от великого философа древности Аристотеля (IV в. до н. э.), христианских богословов Аврелия Августина (IV–V вв.) и Фомы Аквинского (XIII в.) до шотландских мыслителей Дэвида Юма, Томаса Брауна (XVIII в.) и теолога Томаса Чалмерса (XIX в.), чьи взгляды, предшествовали позиции Дарвина. При этом редкая работа игнорирует слова, произнесенные более двухсот лет назад Томасом Брауном на лекции по моральной философии в Эдинбургском университете: «В любой словесной форме трудно изложить смысл понятия эмоция, по

описания эмоций в индийском контексте называется *Divine Passions. The Social Construction of Emotions in India* [Линч, 1990, p. ix]. Этот сборник стал продолжением состоявшейся в Университете Хьюстона (США) в 1985 г. конференции *The Anthropology of Feeling, Experience, and Emotion in India*, все три компонента которой оказались объединены лексемой passion, однако без негативных коннотаций, окончательно утраченных к концу XX в.

той же самой причине, которая делает трудным, даже невозможным, объяснить, что мы понимаем под мыслью или под сладкостью и горькостью» [Браун, Хедж, 1827, с. 102–103].

История этого понятия, так и не ставшего термином, вернее, этапы ненасытного поглощения эмоцией любых вербализаций внутренних состояний человека (вплоть до appetite, «страсть / неудержимая тяга / влечение», и agitation, «волнение») и их внешних проявлений, изложена (с реверансом к далекому философскому бэкграунду) Томасом Диксоном в монографии «От страстей к эмоциям: создание секулярной психологической категории» [Dixon, 2003]. Из нее следует, что объект исследования оставался неопределенным вплоть до знаменитой 18-страничной статьи американского врача, философа и «отца современной психологии» Уильяма Джеймса «Что такое эмоция?» [Джеймс, 1884; Вилюнас, Гиппенрейтер, 1984] [11] , поставившим тело и телесные проявления между первым восприятием и последовавшей эмоцией: «Мы опечалены, потому что плачем, а не плачем, потому что опечалены». Обсуждение этой статьи Диксон вынес в предпоследнюю главу, четко указав на хронологическую фиксацию семантики – «Что было эмоцией в 1884 г.? Уильям Джеймс и его критики» [Dixon, 2003, p. 204–230] и по существу превратил в вводную часть последней – «Заключительные соображения: как история может помочь нам в размышлениях об “эмоциях”», где поставленное в кавычки понятие уже привычно было охарактеризовано как «совершенно огнеупорное», т. е. не поддающееся дефиниции [Dixon, 2003, p. 231]. Пламппер также, признавая авторитет Джеймса и, следуя канону, выносит вопрос «Что такое эмоция» в качестве названия первой главы [Plamper, 2015, p. 9–25] и возвращается к нему практически на протяжении всей книги, не исключая, впрочем, в будущем возможной смены приоритетов при перенасыщении дискурсного поля: «Возможно, когда-нибудь историки придут к выводу, что “эмоции” и “эмоциональный” сегодня мелькают в языке рекламы, политики и спорта так же часто и необоснованно, как в 1980-е в ходу были “психология”, “психика” и “психический”. Сегодня от родственников жертв стрельбы в школе ожидают “эмоционального” совладания со своей утратой, а не “ментального” или “психологического”, как было лет 20 тому назад. О команде, выигравшей в баскетбольном турнире, скажут, что она преуспела в “эмоциональной” связке, а не “психически” сильна или находится в отличной “психологической” форме. Сегодня даже пылесосу на рынке дают название “Эмоция”» [Plamper, 2015, p. 96].

Несмотря на аристотелевский приоритет, исследование философского прошлого «эмоции» практически только начинается, хотя и, в отличие от выровненного нарратива Диксона, в виде механического сopoложения известных в истории мыслителей (Аристотель, Декарт, Спиноза, Гоббс, Юм, Кант, Шопенгауэр, Ницше и др.) и соединения разных периодов. Предваряя угадываемое, Аликс Коэн и Роберт Стерн, ответственные редакторы сборника «В размышлениях об эмоциях: философская история», в первых же строках Введения предупреждают: «...с учетом невероятного разброса в описаниях, собранных в этом томе, мы можем совершенно спокойно

[11] В русской традиции имя Джеймса, начиная с первых переводов конца XIX — начала XX вв., встречается и в написании «Джемс». В 1885 г. датский медик Карл Ланге разработал сходную теорию, поэтому в психологии за этой «физиологической» концепцией утвердилось имя «Теория эмоций Джеймса–Ланге».

заключить, что вопрос о природе и единстве эмоций остается открытым» [Cohen, Stern, 2017, p. 1]. И завершают, несмотря на когорту цитируемых знаменитостей, «неумирающим сюжетом» — очередным препарированием ставшей классикой джеймсовской статьи «Что такое эмоция?» [Teroni, 2017][12].

В целом, единой аффективной сферы с выделяемыми внутри нее подклассами и их характеристиками в мировом дискурсе до сих пор не сложилось. Ученые рассматривают affect («аффект») в ином ключе, нежели emotion и feeling («чувство») или sentiment («чувство»)[13] и mood («настроение), добавляя к этому ряду instinct («инстинкт») и drive («драйв»)[14]. Некоторые считают feeling «зонтичным термином», охватывающим частные понятия, или гипонимы, affect, emotion, mood и sensation [Lomas, 2016, p. 7]. Терминологическая неустойчивость провоцирует нескончаемые дискуссии среди носителей английского языка (в первую очередь, психологов и психиатров), предлагающих «семантические соображения» относительно affect, mood, emotion и feeling [Ketai, 1975] и признающих существующую между ними «семантическую путаницу» [Owens, Maxmen, 1979], не изжитую до сих пор, что демонстрируют реплики участников разнообразных форумов, например, в комментариях на страницах *Psychology & Neuroscience beta*[15]. Ответы нередко не объясняют, а увеличивают непонимание за счет объяснения одного понятия другими: *affect is the experience of feeling or emotion* («аффект есть переживание чувства или эмоции»), *in psychology the word [feeling] is usually reserved for the conscious subjective experience of emotion* («в психологии под этим словом [чувство] обычно понимается ощутимое и субъективное переживание эмоции»), *I realise that the definitions of emotion and mood are dicey* («понятно, что определения эмоции и настроения ненадежны»), *When I feel good and highly aroused, that's affect. When I categorise my affect (good, high arousal) as excitement, that's an emotion* («Когда мне хорошо и я на подъеме, это — аффект. Когда я классифицирую свой аффект как возбуждение, это эмоция») и т. д.[16] Эта конкретная дискуссия завершаются ссылкой на «Чувство (feeling), эмоция (emotion), аффект (affect)» Эрика Шауса, который — с цитатами в диапазоне от Спинозы до Массуми[17] —

---

[12] Кроме статьи Ф. Терони, в этом же томе Джеймсу посвящена еще одна статья — [Mulligan, 2017].

[13] Например, *The Theory of Moral Sentiments* (1759) [Смит, 2010], известный труд в области сенсуалистической этики Адама Смита, английского экономиста и философа-моралиста, получил в русском переводе название «Теория нравственных чувств» [Smith, 1997] и, к слову, Отдел I «О чувстве этого приличия» (в первой же части) открывается главой о ключевом понятии – «чувстве симпатии», в оригинале – *The Sense of Propriety* и *Sympathy* соответственно. В дальнейшем Смит рассуждает о таких аффективах, как joy, sorrow, happiness и т. д., что позволяет пересмотреть через призму «аффективного поворота» даже концепцию труда.

[14] Хотя в русском за английскими sentiment и feeling закрепилось общее значение «чувства», галлицизм сентименты/сантименты (обычно во мн. ч.) вошел в русский язык без перевода и обрел некоторую ироничность, означая «повышенную чувствительность». «Инстинкт» и «драйв», не найдя аналогов в русском, остались англицизмами.

[15] *Stackexchange*. URL: https://psychology.stacexchange.com (дата обращения 11.05.2018). Этот сайт создан как платформа для практиков и теоретиков из разных направлений психологии, где можно задать вопрос и получить на него ответ(ы).

[16] *Stackexchange*. URL: https://psychology.stackexchange.com/questions/11444/what-is-the-difference-between-affect-and-feeling (дата обращения 11.05.2018).

[17] Имеется в виду «Этика, доказанная в геометрическом порядке» (1677) голландского философа Бенедикта Спинозы с изложением его теории аффектов, и *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (2002) канадского политфилософа Брайана Массуми, роль которого в формировании междисциплинарных Affective Studies считается ключевой.

утверждает, что «чувства личностны и биографичны, эмоции — социальны, а аффекты — доличностны» [Shouse, 2005]. Данный пример иллюстрирует, во-первых, характерный скачок в философский дискурс с иной, нежели в психологии, трактовкой аффекта, корректируемой теперь приемами биомедии (biomedia [Thacker, 2003]), т. е. синтеза молекулярной биологии и биоинформатики и концепта homo biotechnologicus, что позволяет объединять экспериментальное с виртуальным [Clough, 2008]; во-вторых, некоторую условность декларируемой «междисциплинарности», которая выражается не в отказе от границ, но в их подвижности и пропускной способности, и, в-третьих, приверженность к концептуальной неопределенности и неопределяемости как одной из черт постмодернистской науки. В качестве альтернативы ускользающей от определения «эмоции» (как и ее конкретным манифестациям – будь то страх, гнев или что-то еще), предлагаются другие классификаторы – например, «основной аффект» (core affect) и «психологическая конструкция» (psychological construction) [Russel, 2009].

Упоминаемый в настоящем обзоре чаще других Плампер, продублировав вопрос Джеймса, разбирает аристотелевское определение pathos/παθός (pathē, мн. ч.) из «Риторики» (Книга 2, глава 1; 8), предлагая его немецкий вариант[18] с вводом слова, заведомо отсутствовавшего в оригинале — «Эмоции это die Dinge (“вещи/обстоятельства”)...». На смену «вещам» в английском переводе приходят affectations («аффектация/притворство»[19], в то время как русские интерпретации переводят греческий «пафос» как «сильные чувства» и «страсти» (а не «выспреннюю экзальтацию» из обыденного русского употребления) и исключают любые подмены, ограничиваясь указательным местоимением «то/те»[20]. Тем самым язык интерпретации и искусность интерпретатора заведомо подчиняют мысль оригинала размещением ее в чужом словесном контексте.

Проблема соответствий остро стоит и в русском языке: «Большую путаницу в психологию эмоций вносят терминологические расхождения. В какой-то мере они заложены уже в повседневном языке, позволяющем нам называть, например, страх эмоцией, аффектом, чувством или даже ощущением или объединять под общим названием чувств такие различные явления, как боль и иронию, красоту и уверенность, прикосновение и справедливость» [Вилюнас, Гиппенрейтер, 1984, с. 3]. Эта ремарка из вступительной статьи к хрестоматии «Психология эмоций. Тексты» предваряет переводы с латыни, немецкого, английского, французского (Б. Спиноза, В. Вундт,

[18] В немецком оригинале: *Die Emotionen sind die Dinge, durch welche sich (die Menschen), indem sie sich verändern, hinsichtlich ihrer Urteile unterscheiden und welchen Lust oder Schmerz folgt, wie zum Beispiel Zorn, Mitleid, Furcht und was es sonst noch Derartiges gibt sowie die Gegenteile von diesen* [Plamper, 2012, p. 13].

[19] *The emotions are all those affections which cause men to change their opinion in regard to their judgements, and are accompanied by pleasure and pain; such are anger, pity, fear, and all similar emotions and their contraries* [Plamper, 2015, p. 12].

[20] «Сильные чувства — те, из-за которых внезапно меняют одни суждения на другие; им сопутствует боль и удовольствие; например, гнев, жалость, страх и все подобное и противоположное этому» (пер. М. М. Позднева); «Страсти — все то, под влиянием чего люди изменяют свои решения, с чем сопряжено чувство удовольствия или неудовольствия, как например, гнев, сострадание, страх и все этим подобные и противоположные им [чувства]» (пер. Н. Платоновой) (См. критику этого перевода [Констан, 2009]; «Страсти — это все то, под влиянием чего изменяется состояние людей и принимаются различные решения, а также то, с чем связано огорчение или удовольствие: например, гнев, сострадание, страх и все им подобные и противоположные им чувства» (пер. О. П. Цыбенко).

У. Джеймс, Ж.-П. Сартр[21]), а также материалы, написанные на русском, и хотя не упоминает об отсутствии однозначных соответствий между глоссами из разных культурно-языковых миров и стоящими за ними явлениями, неизбежно наводит на мысль, что «путаница» оригинала будет воспроизведена и в языке перевода (ср., например [Изард, 2007; Экман, 2010]). Более того, заимствование типа «драйв», ставшее термином в профессиональной среде психологов, в русскоязычном жаргоне процветает в значении «бешеный выплеск энергии»; а «сентимент» и «сантименты» (обычно мн. ч.) указывают на определенную эмоциональную позицию и излишнюю чувствительность соответственно и к тому же взаимозаменяют друг друга.

В статье «“Раздирающий душу вопль”. Спор А. И. Герцена и Б. Н. Чичерина о роли эмоций в политике» А. А. Ильин отождествляет эмоции с чувствами (тем самым делая избыточным употребление анахронизма в заглавии): «“Эмоциями” или “чувствами” будут называться сильные субъективные переживания, которые участники исследуемой дискуссии противопоставляли разуму и называли буквально или метафорически “чувством”, “страстью”, “порывом”, “сердцем”, “воплем” и т. д.» [Ильин, 2017, с. 247–248]. В цитатах почти полуторавековой давности спорщики выясняют, как должна быть устроена политическая жизнь в России, противопоставляя вышеперечисленные лексемы (за исключением еще не имевшейся в наличии «эмоции»), а также гипонимы «любовь», «гнев», «тоска» и др., «рациональному» (в дефиниции автора статьи) подходу, т. е. с позиций разума. В отличие от Ильина, американский историк Рональд Григор Суни различает ряд феноменов, в переводе его статьи на русский язык названных «чувствами», «эмоциями», «настроениями», «состояниями», «диспозициями» и «предпочтениями». Он предупреждает: «Эмоции являются настолько фундаментальными и значимыми для человека и его поведения, что не поддаются точному определению», и через две страницы напоминает: «Эмоции – это то, что мы чувствуем, или, другими словами, – чувства; однако не все чувства – эмоции» [Суни, 2010, с. 79, 81]. Другие исследователи рассматривают «эмоцию» как кратковременное переживание (радость, гнев, страх), оставляя за чувством более устойчивые состояния (любовь, ненависть, уважение), а также, помимо иначе трактуемых «чувств», «эмоций», «аффектов» и «настроений», выделяют «переживания», «ощущения», «импульсы» и т. д.

Фундаментальное 752-страничное учебное пособие Е. П. Ильина из серии «Мастера психологии» носит название «Эмоции и чувства». Наряду с анализом наиболее влиятельных теорий возникновения и функционирования этих явлений, автор, суммируя усилия по их различению, приходит к неутешительному выводу: «Современных ученых, рассматривающих соотношение чувств и эмоций, можно разделить на четыре группы. Первая группа отождествляет чувства и эмоции или дает чувствам такое же определение, какое другие психологи дают эмоциям; вторая считает чувства одним из видов эмоций (эмоциональных явлений); третья группа определяет чувства как родовое понятие, объединяющее различные виды эмоций как формы переживания чувств (эмоции, аффекты, настроения, страсти и собственно чувства); четвертая разделяет чувства и эмоции. Все это приводит к тому, что возникает не только терминологическая путаница, но и полная неразбериха того и другого явления» [Ильин, 2001, с. 283]. Из 18 глав собственно «чувствам» Ильин посвящает только две — 11-ю

[21] Здесь же присутствует и статья У. Макдауголла (Мак-Дугала). В 1920-х гг. Уильям Макдауголл предпринял целенаправленную попытку по разведению эмоции и чувства (см. пер. [Макдауголл, 1984]).

(«Общее представление о чувствах», где формулирует и свой взгляд на соотношение обоих компонентов) и 12-ю («Характеристика различных чувств») [Ильин, 2001, с. 282–337]. В результате, например, тревогу и отчаяние, удовлетворение и радость, обиду и досаду, смятение и презрение, удивление и интерес Ильин относит к (разным по типу) эмоциям [Ильин, 2001, с. 139–201], а привязанность, дружбу, враждебность, зависть и гордость — к чувствам [Ильин, 2001, с. 297–337].

Эта многоаспектная дилемма подпитывается нон-стоп валом новых исследований, даже если они сфокусированы на других вопросах — «Страсти (passions, мн. ч.): эмоции (emotions, мн. ч.) и смысл жизни» [Соломон, 1976], «Навигация чувства (feeling, ед. ч.): основы истории эмоций (emotions, мн. ч.)» [Редди, 2001], «Российская империя чувств. Подходы к культурной истории эмоций» [Пламппер, Шахадат, Эли, 2010], «Состояния чувства (sentiment, ед. ч.). Исследование культур эмоции (emotion, ед. ч.)» [Nayar, 2011] и т. д. Упомянутая выше в контексте «эмоциональных дискуссий паронимическая пара неопределенность / неопределяемость, помимо отражения постмодернистского настроя в подходах к эмоциональной сфере и свободе трудного выбора концептуальных позиций, одновременно сигналит об отсутствии общих дефиниций и семантических корреляций даже в густо-насыщенном дискурсе Запада, но никоим образом не предупреждает о тотальной неизведанности «аффективного ландшафта» Индии, Пакистана, Бангладеш, Непала, Шри-Ланки, Бутана и Мальдив. Уже на первых подступах к области южноазиатской чувствительности важно понимать, что «эмоция» и «чувство» наряду с другими приведенными выше лексемами не стыкуются друг с другом не только в языках описания (английский и/или русский), но и в значительной степени навязывают свое соседство оригинальным лексемам из индийских языков в двуязычных лексикографиях, поскольку под небо Южной Азии «эмоция» пришла в качестве колониального продукта, своего рода импортной категории чувствительности. Вследствие этого «Под небом Южной Азии. Стыд и гордость» допускает вариативное использование русскоязычных «чувств», «настроений» и «ощущений» при описании terra incognita аффектов, проживаемых субконтинентом на самых разных уровнях. В целом ситуация с аффективными лексемами общего характера даже в самых крупных языках Южной Азии остается неизученной, и их интерпретация как «эмоций», «чувств», «аффектов» и т. д. осуществляется весьма условно, преимущественно по лекалам, предложенным все теми же колониальными лексикографами, или вовсе произвольно. В идеале лингвистическая оценка и семантический отбор родовых понятий чувствования должны исходить из конкретики исторических срезов и языковых преференций этносоциальных групп исследуемого ареала, что представляется (с оценкой научного потенциала в соответствующих областях) малореализумой задачей. Пятый том ПНЮА делает первый шаг в этом направлении, а его авторы, с заменой «я» на «мы», повторяют за героем романа Кена Кизи «Пролетая над гнездом кукушки»: «Мы хотя бы попробовали это сделать, черт побери!» Как говаривал скупой на проявление душевных движений (*bhāvnāñcyā bābtīt jarā rūkṣac*) д-р Ашок Келкар, придирчиво следивший за моими успехами и неудачами на протяжении 41 года нашего знакомства: «Ты свободна делать, что хочешь, в том числе и ошибки».

Литература / References

Вилюнас В. К., Гиппенрейтер Ю. Б. (ред.) *Психология эмоций. Тексты*. М., 1984 [Viliunas V. K., Gippenreiter Yu. B. (eds.). *Psychology of Emotions. Texts*. Moscow, 1984 (in Russian)].

Виницкий И. Заговор чувств, или Русская история на «эмоциональном повороте». (Обзор работ по истории эмоций) // *НЛО, Независимый филологический журнал*. 2012, № 117 [Vinnitskii I. Conspiracy of Feelings, or Russian History on the "Emotional Turn". (Review of Works on the History of Emotions) // *IJP, Independent Journal of Philology*. 2012. 117 (in Russian)].

Дарвин Ч. *О выражении эмоций у человека и животных*. СПб., 2001 [Darvin Ch. *On the Expression of Emotions in Humans and Animals*. Saint Petersburg, 2001 (in Russian)].

Дементьев И. О. «Последний крик моды»: достижения и перспективы истории эмоций в новейшей западной историографии // Коноплекно А. А. (ред.). *Историческая психология государственного управления: межвузовский сборник научных трудов*. Вып. 1. Саратов, 2014 [Dement'ev I. O. "All the Rage of Fashion": Achievements and Prospects of the History of Emotions in the Newest Western Historiography // Konoplenko A. A. (ed.). *Historical Psychology of Public Administration: Intercollegiate Collection of Scholarly Papers*. Vol. 1. Saratov, 2014. (in Russian)].

Изард К. Э. *Психология эмоций*. (Серия «Мастера психологии»). СПб., 2007 [Izard K. E. *Psychology of Emotions. (Series "Masters of Psychology")*. Saint Petersburg, 2007 (in Russian)].

Ильин Е. П. *Эмоции и чувства*. (Серия «Мастера психологии»). СПб., 2001 [Iliin E. P. *Emotions and Feelings. (Series "Masters of Psychology")*. Saint Petersburg, 2001 (in Russian)].

Ильин А. А. «Раздирающий душу вопль». Спор А. И. Герцена и Б. Н. Чичерина о роли эмоций в политике // *Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории*. 2017, Вып. 61 [Iliin A. A. "Soul-tearing Scream". A.I. Herzen's and B. N. Chicherin's Dispute on the Role of Emotions in Politics // *Dialogue with Time. Almanac of Intellectual History*. 2017. 61 (in Russian)].

Макдаугол У. Различение эмоции и чувства // Вилюнас В. К., Гиппенрейтер Ю. Б. (ред.) Психология эмоций. Тексты. М., 1984 [MacDoughal W. Differentiating Emotions and Feelings // Viliunas V. K., Gippenreiter Yu. B. (eds.). *Psychology of Emotions. Texts*. Moscow, 1984 (in Russian)].

Плампер Я., Шахадат Ш., Эли М. (ред.). *Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций*. М, 2010 [Plamper Y., Shahadat Sh., 'Eli M. (eds.). *Russian Empire of Feelings: Approaches to the Cultural History of Emotions*. Moscow, 2010 (in Russian)].

Плампер Я. Страх: солдаты и эмоции в истории военной психологии начала XX века // Плампер Я., Шахадат Ш., Эли М. (ред.). *Российская империя чувств: подходы к культурной истории эмоций*. М., 2010 [Plamper Y. Fear: Soldiers and Emotions in the History of Military Psychology of the Early 20th Century // Plamper Y., Shahadat Sh., 'Eli M. (eds.). *Russian empire of feelings: approaches to the cultural history of emotions*. Moscow, 2010 (in Russian)].

Плампер Я. *История эмоций*. Пер. с англ. К. Левинсона. М., 2018 [Plamper Y. *The History of Emotions*. Transl. from English by K. Levinson. Moscow, 2018 (in Russian)].

Симонова О. Изучение эмоций как область междисциплинарной интеграции: история и социология в поисках объяснения «эмоционального поворота». К выходу русского перевода книги Яна Плампера «История эмоций» // *Социологическое обозрение*. 2018. Т. 17, № 3 [Simonova O. The Study of Emotions as an Area of Interdisciplinary Integration: History and Sociology in Search of an Explanation of the "Emotional Turn". To the Release of the Russian Translation of the Book "The History of Emotions" by Yan Plumper // *Sociological Review*. 2018. 17.3 (in Russian)].

Смит А. Теория нравственных чувств. М., 1997 [Smit A. *Theory of Moral Sentiments*. Moscow, 1997 (in Russian)].

Суни Р. Г. Аффективные сообщества: структура государства и нации в Российской империи // Плампер Я., Шахадат Ш., Эли М. (отв. ред.). *Российская империя чувств: подходы к культурной*

истории эмоций. М., 2010 [Suni R. G. Affective Communities: State and Nation Structure in the Russian Empire // Plamper Y., Shahadat Sh., 'Eli M. (eds.). *Russian Empire of Feelings: Approaches to the Cultural History of Emotions*. Moscow, 2010 (in Russian)].

Троцук И. В. Концептуальные и эмпирические находки и пробелы истории эмоций. Рецензия на книгу: Плампер Я. История эмоций. Пер. с англ. К. Левинсона. М., 2018 // *Вестник РУДН. Серия Социология*. Т. 18, № 2 [Trotsuk I. V. Conceptual and Empirical Findings and Gaps of the History of Emotions. Book Review: Plamper Y. The History of Emotions. Transl. from English by K. Levinson. Moscow, 2018 // *Vestnik RUDN. Sociology series*. 18.2 (in Russian)].

Трубина Е. Российская империя чувств. Подходы к культурной истории эмоций. Под ред. Я. Плампера, Ш. Шахад и М. Эли. Рецензия // *Ab Imperio*. 2013. № 4 [Trubina E. Plamper Y., Shahadat Sh., 'Eli M. (eds.). Russian Empire of Feelings: Approaches to the Cultural History of Emotions. Review // *Ab Imperio*. 2013. 4 (in Russian)]

Экман П. *Психология эмоций. Я знаю, что ты чувствуешь*. (Серия «Мастера психологии»). Санкт-Петербург, 2010 ['Ekman P. *Psychology of Emotions. I Know What You Feel. (Series "Masters of Psychology")*. Saint Petersburg, 2010 (in Russian)].

Athanasiou A., Hantzaroula P., Yannakopoulos. Towards a New Epistemology: The "Affective Turn" // *Historein*. 2008. 8.

Boddice R. *The History of Emotions*. Manchester, 2018.

Brown Th. *A Treatise on the Philosophy of the Human Mind: being the Lectures of the Late Thomas Brown, M.D., Professor of Moral Philosophy in the University of Edinburgh. Abridged and Distributed according to the Natural Divisions of the Subject, by Levi Hedge, LL.D., Professor of Logic and Metaphysics in Harvard University*. Vol. I. Cambridge, 1827.

Clough P.T. The Affective Turn. Political Economy, Biomedia and Bodies // *Theory, Culture & Soceity*. 2008. 25.1.

Colón Ch. Christianity and Colonial Discourse in Joanna Baillie's *The Bride* // *Renascence*. 2002. 54.3.

Cohen A., Stern R. (eds.). Introduction // *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*. Oxford, 2017.

de Souza R. The Rationality of Emotion. Cambridge, 1987.

Dixon Th. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge, 2003.

Frevert U. The Modern History of Emotions: a Research Center in Berlin // *Cuadernos de Historia Contemporánea*. 2014. 36.

Gendron M, Barrett L. F. Reconstructing the Past: A Century of Ideas About Emotion in Psychology // *Emotion Review*. 2009. 1.4.

Goldie P. (ed.). *Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford, 2009.

James W. What is an Emotion // *Mind*. 1884. 9.34.

Ketai R. Affect, Mood, Emotion, and Feeling: Semantic Considerations // *The Amercian Journal of Psychiatry*. 1975. 132.11.

Lynch O. M. (ed.). *Divine Passions. The Social Constructions of Emotion in India*. Delhi, 1990.

Lomas T. Towards a positive cross-cultural lexicography: Enriching our emotional landscape through 216 'untranslatable' words pertaining to well-being // *The Journal of Positive Psychology*. June, 2016.

Mulligan K. Thrills, Orgasms, Sadness, and Hysteria: Austro–German Criticism of William James // Cohen Alix, Stern Robert (eds). *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*. Oxford, 2017.

May S. *Love: A History*. New Haven, London, 2011.

Nayar K. Pramod. *States of Sentiment. Exploring the Cultures of Emotion*. Hyderabad, 2011.

Nussbaum M. *The Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. New York, 2001.

Oatley K. *Emotions: A Brief History*. Malden, 2004.

Owens H., Maxmen J. S. Mood and Affect: A Semantic Confusion // *The Amercian Journal of Psychiatry*. 1979. 136.1.

Plamper Y., Lazier B. (eds.). *Fear: Across the Disciplines*. Pittsburgh, 2012.

Plamper J. *Geschichte und Gefül. Grundlagen der Emotionsgeschichte*. München, 2012.

Plamper J. *The History of Emotions. An Introduction*. Transl. by Keith Tribe. Oxford, 2015.

Russell J. A. Emotion, core affect, and psychological construction // *Cognition and Emotion*. 2009. 23.7.

Reddy W. M. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge, 2001.

Rosenwein B. H., Christiani R. *What is the History of Emotions?* Cambridge, 2018.

Smith A. *The Theory of Moral Sentiments*. With Intr. by Amartya Sen; ed. with notes by Ryan Patrick Henley. London, 2010.

Solomon R. C. *The Passions. Emotions and the Meaning of Life*. Indianapolis, Cambridge, 1976.

Thacker E. What is Biomedia // *Configurations*. 2003. 11.

Teroni F. In Pursuit of Emotional Models: The Philosophy of Emotions after James // Cohen A., Stern R. (eds.). *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*. Oxford, 2017.

Shouse E. Feeling, Emotion, Affect // *M/C Journal* (*A Journal of Media and Culture*). 2005. 8.6.

Электронные ресурсы / Electronic sources

Stackexchange. URL: https://psychology.stackexchange.com/questions/11444/what-is-the-difference-between-affect-and-feeling (дата обращения 11.05.2018)

Междисциплинарная проект-группа «Под небом Южной Азии» (МПГ ПНЮА). URL: http://www.ivran.ru/pnua (дата обращения 30.01.2019).

Констан Д. Эмоции древних греков: перспектива культурного различия. Пер. Н. Н. Мурзина, К. А. Павлова // *VOX, философский журнал*. 2009. №7. https://vox-journal.org/html/issues/vox7/48. (дата обращения 24.08.2018).

Чеканцева З. А. История эмоций в XXI веке: Эпистемологическое измерение // *Электронный научно-образовательный журнал «История»*. 2015. Т. 6. Вып. 9 (42). URL: http://history.jes.su/s207987840001246-9-1 (дата обращения 26.12.2018).

РЕЦЕНЗИЯ НА КОЛЛЕКТИВНУЮ МОНОГРАФИЮ «КАМПЫРТЕПА — КУШАНСКАЯ КРЕПОСТЬ НА ОКСЕ. АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 2001–2010 гг.»

А. С. Балахванцев*

В предлагаемой рецензии дана критическая оценка новой коллективной монографии (Кампыртепа — кушанская крепость на Оксе. Археологические исследования 2001–2010 гг. Отв. редактор С. Б. Болелов. М., СПб.: Нестор–История, 2018. 360 с., илл.), посвященной раскопкам одного из интереснейших античных памятников на Среднем Востоке.

Ключевые слова: Кампыртепа, Бактрия, Великие Кушаны.

REVIEW: *KAMPYRTEPA — A KUSHAN FORTRESS UPON THE OXUS. ARCHAEOLOGICAL RESEARCH 2001–2010*

Archil S. Balakhvantsev

The review gives a critical assessment of a new collective monograph (*Kampyrtepa—A Kushan Fortress Upon the Oxus. Archaeological Research 2001–2010.* Ed. S. B. Bolelov. Moscow, Saint Petersburg: Nestor–Istoriya, 2018. 360 p., ill.) dedicated to the excavation of one of the most interesting ancient monuments in the Middle East.

Keywords: Kampyrtepa, Bactria, Great Kushans.

Рецензируемая монография представляет собой первую публикацию, в которой в полном объеме приведены итоги широкомасштабных археологических раскопок на городище Кампыртепа, наиболее интенсивно проводившихся с 1999 по 2011 гг. и продолжающихся по настоящее время. Раскопки велись Тохаристанской археологической экспедицией под общим руководством академика АН РУз Э. В. Ртвеладзе при активном участии сотрудников Государственного музея Востока и Института археологии РАН.

Научную значимость издания трудно переоценить. На сегодняшний день Кампыртепа — наиболее изученный в археологическом отношении памятник кушанского периода не только на территории Средней Азии, но и всего Среднего Востока. Достаточно сказать, что на памятнике практически в полном объеме раскопана вся жилая застройка кушанского времени.

Во вступлении (с. 3–7), написанном С. Б. Болеловым, приводится краткая история изучения памятника и формулируется преследуемая авторами цель: насколько

* Арчил Савелич БАЛАХВАНЦЕВ, доктор исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; balakhvantsev@gmail.com

Archil S. BALAKHVANTSEV, DSc (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; balakhvantsev@gmail.com

возможно полная публикация и введение в научный оборот максимального объема археологического материала, полученного в ходе раскопок.

В первой главе (с. 8–31), также вышедшей из-под пера С. Б. Болелова, по археологическим данным прослеживается история существования памятника с конца IV в. до н. э. до 30-х гг. II в. н. э. и высказываются предположения о его функциональном назначении. Отметим, что автор рассматривает динамику развития и расширение территории крепости не просто как историю одного поселения, основанную на данных стратиграфии и планиграфии памятника, но в тесной связи с историческими событиями и глобальными политическими изменениями, происходившими на территории Бактрии в эпоху античности.

Вместе с тем вызывает сомнение определение Кампыртепа не только в качестве военного поста (форта), но и торговой фактории, или эмпория (с. 12, 14, 18, 20–22). Склад продуктов (хумхана) вовсе не обязательно свидетельствует о торговле. Хумхана представляет собой неотъемлемую часть любой крепости, не могущей функционировать без наличия запасов провианта для снабжения гарнизона (а в кушанское время — практически всего населения Кампыртепа), следующих через нее чиновников с подорожными или проходящих воинских контингентов. Разумеется, необходимое для них зерно не покупалось селевкидскими, греко-бактрийскими или кушанскими властями на рынке, а изымалось внеэкономическими методами у бактрийского крестьянства. Приводя аналогии с греческими поселениями в Колхиде и Елизаветинским городищем на нижнем Дону (с. 15), автор главы не учел, что последние находились на территориях, принадлежавших варварам, а Кампыртепа был селевкидской и кушанской крепостью, причем даже не пограничной. К тому же, зерно, в отличие от предметов престижного потребления, в среднеазиатских условиях вряд ли могло быть объектом торговли, тем более международной.

Весьма уязвимым представляется заявление о восточном походе Антиоха I (с. 14): среднеазиатские сатрапии были подчинены еще Селевком I, и Антиоху вовсе не было необходимости вновь их завоевывать. Но тогда и говорить о поездке сына и наследника Селевка I в восточные сатрапии, которыми ему предстояло управлять в 294–281 гг. до н. э., как о «походе», во избежание нежелательной путаницы явно не стоит.

Во второй главе (с. 34–115) ее авторы — С. Б. Болелов, Дж. Я. Ильясов и А. А. Горин — подробно описывают и рассматривают систему фортификации крепости в кушанский период. Кампыртепа является пока единственным памятником на территории Бактрии, где система обороны вскрыта практически полностью. Это дает основание авторам определить характерные особенности фортификационной системы, выявить неизвестные на других бактрийских памятниках фундаментальные узлы обороны. Исследователи приходят к важному выводу о том, что жилая застройка «нижнего города» изначально планировалась с учетом максимально эффективной организации обороны силами всех обитателей крепости (с. 54, 64).

Несколько странное впечатление производит прибавление ко второй главе двух приложений. Приложение 1, написанное Дж. Я. Ильясовым, А. А. Гориным и К. А. Шейко, посвящено исследованию фортификации городища Кампыртепа по материалам раскопок 2012 г. Приложение 2 (автор — Н. Д. Двуреченская) касается юго-восточного узла фортификации крепости Кампыртепа — башни и входного комплекса пристани. Представляется, что работа бы только выиграла, если бы этот материал был

органично включен в основной текст второй главы с параллельным расширением хронологии раскопок, отраженной в названии книги.

Третья глава (авторы: С. Б. Болелов, Дж. Я. Ильясов, А. А. Горин, Л. М. Сверчков и Н. Д. Двуреченская) по сути является подробным отчетом о раскопках жилых кварталов «нижнего города», что вряд ли можно назвать увлекательным чтением (с. 116–238). Однако следует признать, что без этой части монографии выводы и соображения авторов, изложенные ниже, не имели бы под собой сколько-нибудь серьезной почвы. Так, все высказанные (например, в четвертой главе) соображения и приведенные в их пользу аргументы проверяются и подтверждаются именно благодаря подробному описанию раскопок, данному в третьей главе.

В четвертой главе (с. 239–284) С. Б. Болелов анализирует планировку жилых домов Кампыртепа. Отталкиваясь от площади, количества помещений и их расположения в пределах здания, автор выделяет типы и варианты, а затем, привлекая аналогии из других бактрийских памятников, значительно корректирует и уточняет типологию жилой архитектуры, предложенную ранее Г. А. Пугаченковой. Весьма примечателен раздел, посвященный строительной технике и строительным материалам; кажется, так подробно эти вопросы рассматриваются в бактрийской археологии впервые. Следует отметить широкое привлечение этнографических данных, которые, безусловно, помогают лучше понять и объяснить некоторые строительные приемы, применявшиеся древними строителями. В этой же главе с привлечением большого количества аналогий и параллелей, известных на памятниках не только Бактрии, но и других регионов Среднего Востока, подробно рассматривается планировочная структура крепости, определяются основные принципы, по которым создавалась жилая застройка в кушанский период.

В пятой главе (с. 285–326) С. Б. Болелов подробно рассматривает укрепленные поселения кушанской Бактрии в свете материалов, полученных на Кампыртепа. На основании этого анализа и выделенных особенностей планировочной схемы определяется некоторое своеобразие памятника, которое, по мнению автора, является следствием его функционального назначения — крепости у переправы, вся планировочная структура которой в значительной степени была подчинена одной из основных задач — обороне (с. 297).

Значительное место в пятой главе уделено анализу социальной структуры кушанского города и общества в целом. Исходя из посылки, что структура поселения и тип жилища в значительной степени являются отражением социальной структуры общества на определенных этапах его развития, автор решает эту задачу на основе всех известных на сегодняшний день археологических материалов с территории Среднего Востока и данных письменных источников. К сожалению, в их число не попала надпись I в. н. э. из Антиохии на Оронте (SEG XXXV 1483), где идет речь о внутренней структуре города эллинистическо-римского времени [Балахванцев, 2017, с. 47 (с предшествующей литературой)]. Между тем, для лучшего понимания социальной структуры Кампыртепа было бы интересно сопоставить упоминающиеся в этом источнике кварталы, или «блоки» (πλινθεῖον) с кварталами средневековых городов Средней Азии.

По мнению автора, социальная структура бактрийского города или укрепленного поселения — «городка» была более сложной, нежели структура сельских

поселений. Здесь, наряду с малыми или расширенными семьями с различным уровнем благосостояния, проживали и большие патриархальные семьи. Нельзя исключать наличия в городе и соседской общины. Очень интересным представляется предположение о существовании в социальной структуре бактрийского общества кушанского периода многочисленной категории государственных работников низшего ранга, частично или полностью находящихся на государственном обеспечении (с. 319–320).

В заключении (с. 327–334), также принадлежащем С. Б. Болелову, суммируются основные выводы по характеру и времени существования Кампыртепа, социальной структуре и экономике, как самой крепости, так и Кушанского государства в целом. Стоит лишь пожалеть, что при этом не были использованы статьи [Bopearachchi, 2007, p. 50; 2008, p. 52], где дается новейшая хронология раннекушанских царей. Это позволило бы более точно датировать последние периоды существования памятника (КТ-VI и КТ-VII).

Разумеется, высказанные замечания никак не влияют на общую высокую оценку коллективной монографии «Кампыртепа — кушанская крепость на Оксе». Полагаю, что все специалисты и интересующиеся античной историей Средней Азии будут с нетерпением ждать появления уже анонсированной второй части этого труда.

Литература / References

Балахванцев А. С. *Политическая история ранней Парфии.* М., 2017 [Balakhvantsev A. S. *The Political History of Early Parthia.* Moscow, 2017].

Кампыртепа — кушанская крепость на Оксе. Археологические исследования 2001–2010 гг. Отв. редактор С. Б. Болелов. М., СПб., 2018 [*Kampyrtepa — Kushan Fortress upon the Oxus. Archaeological Research 2001–2010.* Editor S. B. Bolelov. Moscow, Saint Petersburg, 2018].

Bopearachchi O. Some Observations on the Chronology of the Early Kushans // *Res Orientales.* 2007. 17. Pp. 41–50.

Bopearachchi O. Les premiers souverains kouchans: chronologie et iconographie monetaire // *Journal des Savants.* 2008. 1. Pp. 3–56.

SEG — *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Leiden.

НОВЫЕ КНИГИ ПО ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ БУРЯТ

В. В. Тишин*

Автор представляет рецензию на две недавно изданные книги бурятского исследователя Б. З. Нанзатова: «*Забайкальские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение*» (отв. ред. М. М. Содномпилова. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. 290 с.) и «*Иркутские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение*» (отв. ред. П. Б. Коновалов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2018. 224 с.). Работы посвящены вопросам племенного состава и расселения бурят в XIX в. Ввиду того что с точки зрения целей и задач, а также по содержанию, обе книги органично дополняют друг друга, они рассматриваются вместе. Рецензент дает высокую оценку обеим работам, особое внимание уделяя методологическим вопросам.

Ключевые слова: буряты, этногенез, этническая история, племя, кочевое общество.

NEW RESEARCH LITERATURE ON BURYAT ETHNIC HISTORY

Vladimir V. Tishin

The author presents a review of two recently published books by a Buryat ethnologist Bair Z. Nanzatov: *Transbaikal Buryats in the 19th Century: Ethnic Structure and Location* (Ulan-Ude: Buryat Scientific Centre of Siberian Branch RAS Press, 2016. 290 pp); and *Irkutsk Buryats in the 19th Century: Ethnic Structure and Location* (Ulan-Ude: Buryat Scientific Centre of Siberian Branch RAS Press, 2018. 224 pp.). Both books analysed questions of tribal structure and settlement of Buryats in the 19th century, and since content-wise, and also in terms of goals and objectives, they are close, they are reviewed jointly. The reviewer rates both books highly with a particular emphasis on the author's methodological approach and recommends them to a wide range of readers (researchers first of all).

Keywords: Buryats, ethnogenesis, ethnic history, tribe, nomadic society.

Несмотря на связанный с образованием методологического вакуума кризис, постигший социально-гуманитарные науки на постсоветском пространстве, в период, последовавший за распадом Советского Союза, в дальнейшем проявили себе тенденции, которые едва ли можно оценить иначе как положительно. Речь идет не только о постепенном преодолении марксизма как безальтернативной теоретико-методологической основы научных работ, но и об обогащении методической составляющей исследовательской деятельности, что в совокупности позволило предложить новое видение многих, казалось бы, не раз затрагиваемых в историографии вопросов.

Работы бурятского исследователя Б. З. Нанзатова являются наглядным проявлением этих тенденций. Вопросы этногенеза и этнической истории бурят, так или иначе, рассматривались в трудах многих ученых, начиная с первых исследователей Сибири, как, например, Г. Ф. Миллера, первого монголоведа И. Я. Шмидта

* Владимир Владимирович ТИШИН, кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; tihij-511@mail.ru

Vladimir V. TISHIN, PhD (History), Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; tihij-511@mail.ru

и первого собственно бурятского ученого Д. Банзарова, далее — в трудах сэра Генри Хоуорса, Б. Э. Петри, Н. Н. Козьмина, Г.Е. Грумм-Гржимайло, М. Н. Богданова, Б. Б. Барадина, В. И. Сосновского, Б. Б. Бамбаева, А. П. Окладникова, С. А. Токарева, Ф. А. Кудрявцева, Г. Н. Румянцева, Б. О. Долгих, С. П. Балдаева, Г. Д. Санжеева, Т. А. Бертагаева, Ц. Б. Цыдендамбаева, Н. П. Егунова, Б. Р. Зориктуева, Д. Д. Нимаева, Д. С. Дугарова, Б. Б. Дашибалова, В. С. Ханхараева, П. Б. Коновалова, Л. Д. Павлинской и др. Все эти исследователи характеризуются различной специализацией, среди них есть и историки, и этнографы, и археологи, и филологи, что не могло не отразиться на интерпретации тех или иных вопросов. Преимущественно к ним относятся исследователи, непосредственно связанные с данной тематикой по месту деятельности, но некоторые затрагивали те или иные вопросы этнической истории бурят попутно, а кто-то на них специализировался. Именно к последней категории относится и Б. З. Нанзатов. Уже в первой монографии «Этногенез западных бурят (VI–XIX вв.)» [Нанзатов, 2005], представлявшей собой публикацию его кандидатской диссертации, автор предложил совершенно новый подход к проблематике этнической истории бурят. В частности, исследователь предпринял концептуальную попытку взглянуть на этническую историю бурят через анализ этнонимов, каждый из которых был рассмотрен с учетом непосредственного историко-языкового контекста. Безусловно, не со всеми интерпретациями можно согласиться, однако именно такой подход позволил указать на несостоятельность нескольких гипотез, укоренившихся в историографии, как, например, связь монгольского этнонима *баргу* и известного в древнетюркскую эпоху *байырку* ~ *байарку* [Нанзатов, 2005, с. 20] или отождествление бурятского *hойhо* с написанием *хойху* в переводных работах синолога Н. Я. Бичурина, то есть в современном произношении *хуэй-хэ* 回紇, что есть попытка транскрипции оригинального звучания слова *уйгур* [Нанзатов, 2005, с. 57].

За минувшие два года Б. З. Нанзатов выпустил две монографии, продолжающие его исследования в заданном направлении и представляющие собой новое слово в вопросах изучения этнической истории бурят. Поскольку книги в целом дополняют друг друга, а отдельные теоретические разделы значительно перекликаются, мы рассмотрим эти работы вместе.

Итак, две книги, вышедшие соответственно в 2016 и 2018 гг., посвящены двум крупным территориальным объединениям населения этнической Бурятии — забайкальским и иркутским бурятам, расселенным соответственно в Забайкальской области и Иркутской губернии. В данном случае такое деление искусственно и обусловлено именно территориальным критерием, что как раз отражено в используемых автором обозначениях. Оно не совпадает с этнографическим разделением бурят на восточных и западных, поскольку на территории Забайкальской области помимо собственно восточных бурят были расселены и западные. Автор рассматривает вопросы родового состава, численности и расселения групп бурятского населения в XIX в., но не ограничивается заявленными временными рамками, часто сдвигая нижнюю хронологическую границу, чтобы показать динамику исторических процессов и явлений, оказавших непосредственное влияние на сложение этнической карты.

Вводные разделы обеих работ, в чем-то совпадающие, могут рассматриваться как отражение развития и углубления идей самого автора [Нанзатов, 2016, с. 4–9; 2018, с. 4–

7]. Уже здесь Б. З. Нанзатов затрагивает ряд очень важных исторических вопросов, имеющих методологическое значение для изучения этнических процессов на рассматриваемой территории. С первых же страниц автор обращает внимание на вопрос о толковании исторического наименования *Баргуджин-токум*. Обычно отождествления исследователей и, соответственно, привязка локализации этой исторической области базируются на сопоставлении с гидронимом Баргузин — название реки на территории современной Республики Бурятия. Однако, утверждая, что название *Баргуджин-токум* происходит от этнонима *баргу,* Б. З. Нанзатов отмечает, что «анализ топонимики этнической Бурятии позволил выявить помимо известной реки Баргузин, с которой связываются современные ассоциации местонахождения легендарной земли Баргуджин-токум, еще 3 гидронима — реки Ара-Баргутай, Убэр-Баргутай и Баргутка, пик в Восточных Саянах — Баргутан-Саридаг и 2 местности — Баргадай и Баргутуй». Соответственно, «этот комплекс сохранившихся до наших дней топонимов позволил очертить условный ареал расселения древних баргу, соответственно и области Баргуджин-токум» [Нанзатов, 2016, с. 4–5, рис. 1; 2018, с. 4–5, рис. 1]. Таким образом, пределы исторической области не столько смещаются, сколько расширяются, охватывая не только долину реки Баргузин, но и долину нижней Селенги и Верхнее Приангарье.

Автор совершенно справедливо отмечает, что сложение «различных этнотерриториальных групп бурят, имеющих свои особенности в языке и культуре» стало результатом длительного и разнопланового взаимодействия «тюрков, монголов, тунгусов, самодийцев и енисейцев, благодаря которым в регионе протекали активные этноконсолидационные этнические процессы», в целом завершившиеся с «оформлением и укреплением границ между Российской и Цинской империями» [Нанзатов, 2016, с. 6–7; 2018, с. 6–7]. Соответственно, уже во вводных разделах обеих книг автор дает понять, что в случае с теми или иными территориальными группами бурятского населения речь идет о многокомпонентных формированиях, динамика сложения которых и степень интеграции тех или иных этнокультурных компонентов различалась.

Книга о забайкальских бурятах [Нанзатов, 2016] состоит из введения, трех глав, заключения и приложений. Первая глава «Общие сведения о бурятах в XIX веке» (с. 9–35) включает два раздела: «Бурятские органы самоуправления в Российской империи» (с. 9–22) и «Забайкальское бурятское население XIX века в свете демографических данных» (с. 22–35). Вторая глава «Этнотерриториальные группы забайкальских бурят в XIX веке» (с. 36–209) включает разделы, связанные с конкретными этнографическими группами: «Хоринские буряты» (с. 36–70), «Агинские буряты» (с. 70–89), «Селенгинские буряты» (с. 90–154), «Закаменские буряты» (с. 154–178), «Кударинские буряты» (с. 178–191), «Баргузинские буряты и их соседи» (с. 191–209). Третья глава посвящена хамниганам, называясь, соответственно, «Забайкальские хамниганы в XIX веке» (с. 210–265), и состоит из двух разделов: «Хамниганы Урульгинской степной дума в первой половине XIX века» (с. 210–222) и «Урульгинские хамниганы в конце XIX века» (с. 222–265).

Книга об иркутских бурятах [Нанзатов, 2018] имеет несколько иную структуру. Основная ее часть включает двенадцать глав, где первая глава — «Расселение бурят и этнополитическая ситуация в Бурятии в первой половине XVII в.» (с. 8–24) и вторая

Глава «Общие сведения о бурятах в XIX в.» (с. 25–46), включающая разделы «Бурятские органы самоуправления в Российской империи» (с. 25–35) и «Бурятское население XIX в. в свете демографических данных» (с. 35–45), — отчасти перекликаются с разделами первой главы предыдущей книги. Далее следуют главы, посвященные конкретным этнотерриториальным группам: глава 3 «Верхоленские буряты» (с. 46–67), глава 4 «Ольхонские буряты» (с. 68–79), глава 5 «Кудинские буряты» (с. 80–97), глава 6 «Китойские буряты» (с. 98–107), глава 7 «Идинские буряты» (с. 108–131), глава 8 «Балаганские буряты» (с. 132–154), глава 9 «Аларские буряты» (с. 155–171), глава 10 «Тункинские буряты» (с. 172–188), глава 11 «Нижнеудинские буряты» (с. 189–200), глава 12 «Нижнеокинские буряты в XVII–XIX вв.» (с. 201–206).

Концептуальное значение в первых разделах обеих работ имеет специальное указание автора на то, что «степные думы» (наделенные функциями самоуправления административно-территориальные единицы, сформированные российским правительством на территории этнической Бурятии, ставшие в 1822 г. правопреемниками основанных в середине XVIII в. «степных контор») базировались на уже оформившихся здесь к приходу колонизаторов принципах самоорганизации местного населения [Нанзатов, 2018, с. 9–11]. Следуя «Уставу об управлении инородцев» 1822 г., на территории расселения бурят были созданы 12 ведомств, управляемых степными думами, делившимися на инородные управы, уже контролировавшими родовые управления. При этом сложилось так, что вопреки Уставу 1822 г. степные думы, задумывавшиеся как, в первую очередь, хозяйственные объединения, стали здесь наиболее оптимальными формами административной организации и взяли на себя функции, предназначавшиеся для инородных управ. Последние же в некоторых случаях отсутствовали вовсе [Нанзатов, 2016, с. 10–11, 15; 2018, с. 26–27, 29]. Так или иначе, это были объединения тех социальных единиц, которые сам Б. З. Нанзатов условно именует «родовые единицы» [Нанзатов, 2016, с. 6]; в русских источниках они именовались «поколения» [Нанзатов, 2018, с. 7], составившие затем в составе степных дум «административные роды» [Нанзатов, 2016, с. 13; 2018, с. 28]. Иными словами, речь идет о юридическом оформлении в рамках административно-территориальной системы Российской империи племенных объединений, сложившихся здесь уже исторически.

Методологически важно указание Б. З. Нанзатова на то, что «структура степной думы не была постоянной» [Нанзатов, 2016, с. 15; 2018, с. 29]: «В границах степной думы допускалось не только образование новых инородных управ, но и административных единиц более низшего порядка — новых родов/родовых управлений» [Нанзатов, 2016, с. 15; 2018, с. 30]. Теоретически они состояли из семейств, принадлежавших к одному роду или племени, однако имели место и случаи образования таких единиц из представителей разных племен [Нанзатов, 2016, с. 15–16; 2018, с. 30]. «Возникновение новых родовых управлений в границах Степных дум представляло собой непрерывный процесс. Наиболее распространенная причина обращений от бурятских сообществ с просьбой о формировании новой административной единицы — отдаленность бурятских родов, проживающих на большой территории от главной конторы, затруднявшая решение хозяйственных вопросов, следственных дел». Кроме того, «родовые управления появлялись также вследствие превышения численности населения в рамках уже существующих административных образований» [Нанзатов, 2016, с. 17;

2018, с. 31]. Были и другие факторы, способствовавшие образованию новых родовых единиц, точно так же, как и разнообразны факторы, способствовавшие спорадическому переходу родов из состава одной степной думы в другую, хотя и не предусматривалось Уставом 1822 г. [Нанзатов, 2016, с. 19–20; 2018, с. 32–34].

Таким образом, фактически, несмотря на усиление значения внешних факторов, связанных (непосредственно или косвенно) с действиями российской администрации или с появлением и передвижением русского населения на территории этнической Бурятии, мы наблюдаем те естественные и постоянные для кочевнического общества процессы слияния, разделения и перемещения отдельных групп населения, объединения которых в своей основе были, в первую очередь, хозяйственными единицами, что обусловливало динамичность и текучесть всей социальной организации. То есть, это вполне соответствует тому, на что в свое время независимо указывали Г. Вамбери и В. В. Радлов, выделив в качестве элементарной социальной единицы в степи *аул* (кочевая группа от одной до нескольких семей) [Vámbéry, 1885, S. 181–185; Radloff, 1893, S. 513; Радлов, 1893а, с. 68; Радлов, 1893б, стб. 74; Радлов, 1989, с. 337; Вайнштейн, Кляшторный, 1972, с. 24–25]. Г. Вамбери обратил внимание на надэтнический характер кочевнических объединений, связав с соответствующими процессами их реструктуризации и перемещения населения также феномен совпадения этнонимов, т. е. названий таксономических единиц социальной организации в составе различных тюркских народов, живущих в разных географических регионах, а В. В. Радлов и вовсе разработал классическую универсальную модель политогенеза кочевнических обществ, показав процесс формирования крупных, эфемерных в своей сущности объединений вокруг одной из кочующих групп (ср.: [Deér, 1938, 10–16. o.; Deér, 1954, s. 162–165]).

Соответственно, фигурирующую в обеих работах Б. З. Нанзатова формулировку «этнический состав» следует понимать как достаточно условную и относительную, точно так же, как мы предпочли бы использовать термины «племенной» или «родовой состав», при такой же условности дефиниций «племя» и «род». С учетом сказанного, нужно учитывать и относительность употребления выражения «этническая история» для народов, чье историческое прошлое связано с кочевническим бытом.

Что касается основных частей рассматриваемых, книг, автор достаточно кратко характеризует свою источниковую базу, отмечая, что «работа базируется на материалах переписи 1897 г., обработанных С. К. Паткановым, данных архивных материалов, полевых исследований автора, позволивших восстановить наиболее полную картину расселения бурят с указанием всех населенных пунктов, существовавших в конце XIX в., статус территорий (бурятские земли, казачьи земли, крестьянские земли, городские земли). Также на картах отражаются изменения в плотности населения в топографии, ландшафтной приуроченности, размерах и группировке поселений» [Нанзатов, 2016, с. 8; 2018, с. 7]. Нужно сказать, что количество ссылок на архивные материалы в работах весьма велико, и было бы желательно, чтобы автор несколько подробнее охарактеризовал использованные источники [Нанзатов, 2016, с. 278; 2018, с. 210].

Мы не можем останавливаться здесь на всех частных вопросах, отметив лишь, что каждый из разделов, посвященных конкретным этнотерриториальным группам, несмотря на видимое стремление автора придерживаться определенной логической

структуры, отличается формой подачи материала и содержательной насыщенностью, что, конечно, обусловлено не только источниковой базой, но и особенностями формирования состава тех или иных этнотерриториальных групп. Каждую из них автор предваряет небольшим историческим очерком, характеризуя территорию расселения, численность и родовой состав, разбирая вопросы происхождения того или иного этнонима.

Как отмечает сам автор, в работах «представлен наиболее полный перечень макро- и микроэтнонимов общностей, образовавших бурятский этнос», а кроме того, «на основе историко-лингвистического анализа макроэтнонимов предложена авторская версия происхождения этнических групп». При этом «аналогичная работа проведена и в отношении ряда микроэтнонимов, однако происхождение значительной их части неясно и требует специального исследования» [Нанзатов, 2016, с. 7–8; 2018, с. 7]. Автор предупреждает, что не берется решать все эти вопросы, очерчивая проблематику будущих исследований, которые, безусловно, должны характеризоваться бо́льшим акцентом именно на лингвистические вопросы, предполагая при решении проблемы этимологизации того или иного этнонима учет состояния тех или иных языков во временной динамике. Как отмечалось, не со всеми этимологиями, предложенными Б. З. Нанзатовым, можно согласиться, что, в общем, закономерно, учитывая сложность проблемы этимологизации этнонимов вообще. В любом случае, изыскания Б. Б. Нанзатова должны рассматриваться как значительный шаг вперед, поскольку автор стремится ориентироваться не просто на формальную лингвистику в реконструкции этимологии, а искать обоснование выявляемой семантики, опираясь на историко-культурный контекст. Таким образом, можно думать о больших перспективах прийти к такому типу работы, которую создал в свое время, например, Дьюла Немет, проанализировавший племенные названия у тюркских народов, выявив среди них конкретные семантические группы, определив закономерности образования и даже очертив круг характерных «этнонимообразующих» аффиксов [Németh, 1991].

Все разделы рассматриваемых книг, посвященные этнотерриториальным группам бурят, снабжены картами и иллюстративным материалом, представленным в виде таблиц, откуда читатель может почерпнуть данные о численности населения, вплоть до отдельных улусов (поселений). Книга о забайкальских бурятах отличается наличием диаграмм, показывающих численное соотношение населения в составе этнотерриториальной группы по ведомствам, либо в составе ведомств по более мелким административным единицам.

Совершенным новшеством по сравнению не только с работами предшественников, исследовавших этническую историю бурят, но и, пожалуй, вообще с исследованиями этнической истории монгольских и тюркских народов, в работах Б. З. Нанзатова являются упомянутые карты. Составленные самим автором, они содержат информацию о расселении территориальных групп бурятского населения, где выделены хозяйственные территории родов и подробно отмечены улусы. Характерно, что именно карты наглядно показывают специфику распределения хозяйственных территорий родовых групп, когда они могут быть расположены, например, чересполосно. Картина такого расположения хозяйственных территорий в XIX в. связана, в первую очередь, с русской колонизацией — строительством острогов, начиная с XVII в., и последующим появлением русских крестьян и казаков. Все это

способствовало оттеснению коренного населения с его территорий, соответственно, активизации миграций, изменению плотности населения в тех или иных районах, т. е. постепенной трансформации облика этнической карты в целом [Нанзатов, 2018, с. 208]. При составлении карт автор не только проделал очень кропотливую работу, собирая и выверяя данные, но и творчески подошел к подаче материала.

В рассматриваемых книгах затрагивается больший круг вопросов, чем те, на которых мы можем остановиться. Работы насыщены богатейшим материалом, показывающим широкую эрудицию автора в сфере истории, этнографии, исторической географии, фольклора, языкознания. Оригинальность отдельных гипотез нисколько не диссонирует с общим уровнем исследований и подвигает к новым поискам и дискуссиям.

Среди отдельных замечаний можно отметить некоторые категоричные заявления, как, например, постулирование существования в Прибайкалье в средние века «курыканского племенного союза, население которого было тюрко-монгольскими билингвами» [Нанзатов, 2016, с. 5–6; 2018, с. 5], или формулировки, выглядящие если не устаревшими, то, по крайней мере, дискуссионными, в частности, упоминание о «феодальной верхушке» бурят [Нанзатов, 2016, с. 11; 2018, с. 26]. Однако при общем положительном впечатлении от книг акцентирование внимания на подобных частных моментах может рассматриваться как придирки.

Резюмируя, следует повторить, что работы Б. З. Нанзатова можно считать не только открывающими новый этап в изучении этнической истории бурят, оставляющими позади ряд историографических стереотипов и задающими новые каноны, но и в целом рассматривать как прогрессивное и отрадное явление в российской гуманитарной науке.

Литература / References

Вайнштейн С. И., Кляшторный С. Г. В. В. Радлов и историко-этнографическое изучение тюркских народов // Кононов А. Н., Кляшторный С. Г., Петросян Ю. А., Цельникер С. С. *Тюркологический сборник. 1971. Памяти В. В. Радлова.* М., 1972. С. 20–31 [Vainshtein S. I., Kliashtornyi S. G. V. V. Radlov and Historical and Ethnographic Study of the Turkic Peoples // Kononov A. N., Klyashtorny S. G., Petrosyan Yu. A., Tselnicker S. S. *Turkological Collection. 1971. In Memory of V. V. Radlov.* Moscow, 1972. Pp. 20–31].

Нанзатов Б. З. *Этногенез западных бурят (VI–XIX вв.).* Иркутск, 2005 [Nanzatov B. Z. *Ethnogenesis of the Western Buryats (6–19th cc).* Irkutsk, 2005].

Нанзатов Б. З. *Забайкальские буряты в XIX веке: этнический состав и расселение.* Улан-Удэ, 2016 [Nanzatov B. Z. *Transbaikal Buryats in the 19th Century: Ethnic Structure and Location.* Ulan-Ude, 2016].

Нанзатов Б. З. *Иркутские буряты в XIX веке: этнический состав и расселени*е. Улан-Удэ, 2018 [Nanzatov B. Z. *Irkutsk Buryats in the 19th Century: Ethnic Structure and Location.* Ulan-Ude, 2018].

Радлов В. В. *Из Сибири: страницы дневника.* Пер. с нем. К. Д. Цивиной и Б. Е. Чистовой; примеч. и послесл. С. И. Вайнштейна. М., 1989 [Radloff W. *From Siberia: Pages from the Diary.* Transl. by K. D. Tsivina, B. E. Chistova, notes by S. I. Weinstein. Moscow, 1989].

Радлов В. В. *К вопросу об уйгурах. Из предисловия к изданию Кудатку-Билика. Приложение к LXXII-му тому Записок Императорской Академии Наук № 2.* СПб., 1893а [Radloff W. *To the Question of*

the Uighurs. From the Preface to the Publication of Kudatku-Bilika. Appendix to the LXXII Volume of Papers of the Imperial Academy of Sciences No.2. Saint Petersburg, 1893a].

Радлов В. В. *Опыт словаря тюркских наречий*. Т. 1. *Гласные*. Ч. 1. СПб., 1893 [Radloff W. *Attempt at the Dictionary of Turkic Adverbs*. Vol. 1. *Vowels*. Pt. 1. Saint Petersburg, 1893b].

Deér J. İstep Kültürü // *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*. 1954. Cilt 12. Sayı 1–2. S. 159–176.

Deér J. *Pogány magyarság, keresztény magyarság*. Budapest, 1938.

Németh Gy. *A honfoglaló Magyarság kialakulása*. Közzéteszi B. Árpád. Második, bővített és átdolgozott kiadás. Budapest, 1991.

Radloff W. *Aus Sibirien. Lose Blätter aus meinem Tagebuche*. Zweite Ausgabe. 1 Bd. Mit farbigem Titelbilde und 15 Illustrationen. Leipzig, 1893.

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ВОСТОКОВЕДЕНИЯ РАН НА МЕЖДУНАРОДНОЙ КНИЖНОЙ ВЫСТАВКЕ-ЯРМАРКЕ В КАЛЬКУТТЕ

Т. А. Аникеева*

Статья посвящена обзору мероприятий, связанных с российскими книгами по индологии и востоковедению, проходивших в рамках Международной книжной выставки-ярмарки в Калькутте (31.01–11.02.2019) на российском стенде, в Российском центре науки и культуры в Калькутте и в Национальной библиотеке Индии.

Ключевые слова: Институт востоковедения РАН, Институт восточных рукописей РАН, книжная выставка, востоковедение, российская индология, книгоиздание, библиотеки.

THE WORKS OF THE INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES RAS AT THE INTERNATIONAL BOOK FAIR IN KOLKATA

Tatyana A. Anikeeva

The article reviews events centred around Russian books on Indology and Oriental studies and held during the International Book Fair in Kolkata, India (January, 31st—February, 11th, 2019) at the Russian stand in the Russian Center of Sciences and Culture in Kolkata and at the National library of India.

Keywords: Institute of Oriental Studies RAS, Institute of Oriental manuscripts RAS, book fair, oriental studies, Russian Indology, book publishing, libraries.

С 31 января по 11 февраля 2019 г. в Калькутте (Западная Бенгалия, Индия) проходила 43-я Международная книжная ярмарка, в рамках которой также был организован литературный фестиваль. На книжной ярмарке традиционно были представлены павильоны стран-гостей выставки и местных издательств (в том числе научных, таких, как издательство “The Asiatic Society”, публикующее книги с 1788 г.).

Выставка-ярмарка открылась 31 января выступлением Маматы Банерджи, главного министра штата Западная Бенгалия, а Российский национальный стенд был торжественно открыт 2 февраля при участии генерального консула Российской Федерации в Калькутте А. М. Идамкина.

В мероприятиях, проходивших на российском стенде и в Российском центре науки и культуры в Калькутте, — презентациях книг, круглых столах по проблемам перевода — приняли участие не только писатели и критики, но также представители

* Татьяна Александровна АНИКЕЕВА, кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; tatiana.anikeeva@gmail.com

Tatiana A. ANIKEEVA, PhD (Philology), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; tatiana.anikeeva@gmail.com

издательств и ученые-бенгалисты из университетов Москвы и Санкт-Петербурга (МГИМО (У) МИД РФ и Восточного факультета СПбГУ).



У стенда ИВ РАН на книжной выставке в Калькутте

Доклад-презентация Т. А. Аникеевой «Индология и российское академическое книгоиздание в XXI в. (“Наука — Восточная литература”)» осветил как историю издательства «Восточная литература», так и историю отечественной индологии: речь шла о современных книгах российских ученых, посвященных культуре, литературе и истории Индии и в целом — Южной Азии и выпущенных издательством «Наука» — «Восточная литература», а также Институтом востоковедения РАН. Среди них — двухтомник В. П. Андросова «Основоположник Махаяны Нагарджуна и его труды» (Т. 1: «Буддизм Нагарджуны»; Т. 2: «Учение Нагарджуны о срединности»), четыре тома междисциплинарного исследовательского проекта «Под небом Южной Азии» (руководитель проекта — И. П. Глушкова) [1], «Индия и серебряный век русской культуры» Т. Н. Загородниковой, «Независимая Индия — 70: Достижения и проблемы» (серия «Труды Института востоковедения РАН») и другие.

В презентации также говорилось и об изданиях, выпущенных к двухсотлетнему юбилею двух главных академических центров востоковедения в России — Института востоковедения в Москве и Института восточных рукописей (Азиатского музея) в Санкт-Петербурге. Эти издания посвящены истории российского востоковедения XIX–XXI вв. Одно из них — путеводитель по фондам Института восточных рукописей, выпущенный издательством «Восточная литература», включающий статьи о сокровищах и сведения о людях, трудившихся в нем [Азиатский музей — Институт восточных рукописей РАН, 2018]. Другое — юбилейный альбом «Институт востоковедения РАН — прошлое и настоящее: к 200-летию основания», вышедший в Институте востоковедения, — представляет историю ИВ РАН в текстах и фотографиях [Институт востоковедения РАН — прошлое и настоящее, 2018].

Демонстрируемые на экспозиции книги российских востоковедов вызвали живейший интерес посетителей выставки.

6 февраля состоялась торжественная церемония передачи книг с выставочного стенда России в дар Национальной библиотеке Индии[2]. Расположенная в Калькутте

[1] О проекте см.: [Институт востоковедения РАН — прошлое и настоящее, 2018, с. 187–189], а также: *Междисциплинарная проект-группа «Под небом Южной Азии» (МПГ ПНЮА)*. URL: http://ivran.ru/pnua (дата обращения 19.03.2019).

[2] Художественная и научная литература, представленная на Российском национальном стенде выставки в Калькутте, была передана в дар как Национальной библиотеке Индии, так и библиотеке Российского Центра науки и культуры (РЦНК) в Калькутте.

Национальная библиотека Индии была основана в 1836 г. (прежнее название — Calcutta Public Library) и сейчас является самой крупной в стране[3].

В числе российских изданий, пополнивших фонды Библиотеки, — упомянутые выше альбом «Институт востоковедения РАН — прошлое и настоящее: к 200-летию основания», книги, изданные в рамках проекта «Под небом Южной Азии», труды В. П. Андросова.



Книжная выставка в Калькутте

Литература / References

Азиатский музей — Институт восточных рукописей РАН: путеводитель. Отв. ред. И. Ф. Попова. М., 2018 [*Asiatic Museum — Institute of Oriental Manuscripts RAS: The Guide.* Popova I. F. (ed.). Moscow, 2018 (in Russian)].

Институт востоковедения РАН — прошлое и настоящее. К 200-летию основания. Авт.-сост. Д. В. Дубровская. М., 2018 [*Institute of Oriental Studies RAS — Past and Present. To the 200th Anniversary of Foundation.* D. V. Dubrovskaya (Comp.). Moscow, 2018 (in Russian)].

Nair R. T. *Origin of the National Library of India: Days of the Calcutta Public Library.* Kolkata, 2004.

Электронные ресурсы / Electronic sources

Междисциплинарная проект-группа «Под небом Южной Азии» (МПГ ПНЮА). URL: http://ivran.ru/pnua (дата обращения 19.03.2019).

[3] Подробнее см.: [Nair, 2004].

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ, СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ, ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СТРАН АЗИИ И АФРИКИ

О. П. Бибикова, Н. Н. Цветкова*

В статье рассказывается о работе научной конференции «Экономические, социально-политические, этноконфессиональные проблемы стран Азии и Африки», посвященной памяти Л. И. Рейснера и проводившейся в стенах Института востоковедения РАН в марте 2018 г. В представленных докладах рассматривались блоки проблем, посвященные новым технологиям и афро-азиатским странам, региональной интеграции в Азии, этноконфессиональным проблемам и проблемам международной миграции, а также научное наследие Л. И. Рейснера.

Ключевые слова: страны Востока, экономические проблемы, цифровая экономика, трудосберегающие технологии, Л. И. Рейснер, история ИВ РАН, этноконфессиональные общины, мусульмане, христиане, международная миграция, ксенофобия.

ECONOMIC, SOCIO-POLITICAL, ETHNIC AND CONFESSIONAL PROBLEMS OF THE COUNTRIES OF ASIA AND AFRICA

Olga P. Bibikova, Nina N. Tsvetkova

The article reviews the work of the scientific conference *Economic, Socio-Political, Ethnic and Confessional Problems of the Countries of Asia and Africa* dedicated to the memory of Lev I. Reisner, held at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences in March 2018. Conference talks made forays into major problems and research directions, such as new technologies in Afro-Asian countries, regional integration in Asia, ethno-confessional problems and problems of international migration, as well as the scientific heritage of Lev I. Reisner.

Keywords: Oriental countries, economic problems, digital economy, labor-saving technologies, politics, Lev I. Reisner, history of IOS RAS, ethno-confessional communities, Muslims, Christians, international migration, xenophobia.

19 и 21 марта 2018 г. в Институте востоковедения РАН прошла ставшая традиционной ежегодная конференция «Экономические, социально-политические, этноконфессиональные проблемы стран Азии и Африки», организованная Центром исследований общих проблем современного Востока (ЦИОПСВ) Института востоковедения РАН (ответственные за организацию

* Ольга Павловна БИБИКОВА, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; olbibikova@mail.ru

Olga P. BIBIKOVA, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; olbibikova@mail.ru

Нина Николаевна ЦВЕТКОВА, кандидат экономических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; vladtsvetkov@mail.ru

Nina N. TSVETKOVA, PhD (Economics), Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; vladtsvetkov@mail.ru

О. П. Бибикова и Н. Н. Цветкова). Всего на конференции выступили с докладами 46 человек, в том числе сотрудники ЦИОПСВ, Отдела экономических исследований (ОЭИ), Центра изучения стран Ближнего и Среднего Востока (ЦИС БСВ), Центра изучения Юго-Восточной Азии, Австралии и Океании (ЦЮВА), ИВ РАН, сотрудники, аспиранты и магистранты ИСАА, Факультета мировой политики МГУ им. М. В. Ломоносова, Института стран Востока, МГИМО МИД РФ, РАНХ и ГС, РУДН, РГГУ, ИАфр РАН. В обсуждении приняли участие более 50 человек.

Конференция была посвящена памяти выдающегося отечественного востоковеда Льва Игоревича Рейснера (1928–1990), 90-летие со дня рождения которого отмечалось в 2018 г. Дочь Л. И. Рейснера *М. Л. Рейснер* (ИСАА МГУ) озаглавила свое выступление «Лев Игоревич Рейснер — мой отец и учитель». Она привела в докладе важное и по сей день высказывание Л. И. Рейснера: «Когда разбираешься в истории вопроса, постарайся понять не то, чего не сумели сделать твои предшественники, а оценить то, что они успели, каких положительных результатов достигли. Тогда твоя проблема высветится для тебя гораздо ярче, ты четко будешь понимать, с какой точки тебе начинать собственное движение. Короче говоря, уважай тех, кто прошел по дороге до тебя».

В. Я. Белокреницкий (Центр изучения стран Ближнего и Среднего Востока ИВ РАН) выступил с докладом «Некоторые аспекты вклада Л. И. Рейснера в теорию капиталистической трансформации и модернизации на Востоке». В докладе был представлен глубокий анализ трудов Л. И. Рейснера, в творчестве которого прослеживаются три этапа. Начинал он в 1950-х гг. как экономист-индолог. Темой его первой крупной работы был иностранный и национальный капитал в промышленности Индии в колониальный период. В начале 1970-х гг. Лев Игоревич перешел на работу в Отдел общих проблем и занялся анализом теорий экономического роста развивающихся стран. «Третий этап в творчестве Льва Игоревича, в 1980-х гг., можно назвать философским, последовательно вытекающим из первого, историко-экономического, и второго, теоретико-экономического. Л. И. Рейснер в этот период занялся общими вопросами формационного развития стран Востока, философией общественно-экономического развития». В. Я. Белокреницкий выделил четыре аспекта научного наследия Л. И. Рейснера, которые остаются «наиболее релевантными и сегодня по отношению к проблеме капиталистической трансформации и модернизации в послеколониальном мире». Первый — это само выделение традиционного Востока как объекта и предмета исследования в рамках изучения всеобщей истории и истории экономической модернизации. Между тем в современной отечественной науке нередко можно найти утверждения о том, что востоковедение не имеет отдельного предмета, а Восток как категория анализа не заслуживает внимания. Второй аспект — это понятие синтеза, в том числе — особенно существенного для темы модернизации на Востоке колониально-капиталистического синтеза. Третий аспект — отличия городов, городских систем на Востоке и Западе. Цивилизации Азии и Северной Африки, которые по убеждению Л. И. Рейснера, являлись не аграрными, а аграрно-урбанистическими. Четвертый момент — это «способ общения» (термин К. Маркса), переводимый правильнее как «способ обмена видами деятельности». В Европе сложился иной, чем на Востоке, способ общения, предшествовавший капиталистическому способу производства.

З. Н. Галич (ЦИОПСВ ИВ РАН) рассказала о работе Л. И. Рейснера в секторе методологии Отдела общих проблем в 1970–1980-х гг., о его трудах. О работе Л. И. Рейснера в Отделе Индии, о его совместной творческой деятельности с Г. К. Широковым говорилось в выступлении *В. М. Немчинова* (ОЭИ ИВ РАН). С воспоминаниями о Л. И. Рейснере выступил также *Ю. Г. Александров* (ЦИОПСВ ИВ РАН).

Работа конференции велась в рамках двух круглых столов. На круглом столе **«***Экономические и социально-политические проблемы стран Азии и Африки***»** центральное место занял блок проблем «Новые технологии и страны Азии и Африки». *В. А. Мельянцев* (ИСАА МГУ) в докладе «Уроки развития: мифы и реальность (кое-что из опыта экономической модернизации стран Запада и Востока)» отметил, что с 1950-х гг. не более 1/10 развивающихся стран сумели перейти в группу развитых государств. Судя по ряду построенных докладчиком моделей и регрессионных зависимостей, без вполне определенного преимущества, связанного с *наличием демографического дивиденда* (ДД), экономического рывка в успешно модернизировавшихся странах не происходило. При прочих равных условиях, замедление роста ВВП в развитых странах примерно на треть может быть ассоциировано с прогрессирующим старением населения и достаточно быстрой утратой ими ДД. Расчеты по ведущей «двадцатке» развитых и развивающихся стран показывают, что более высоких темпов экономического роста достигают те из них, которые демонстрируют не только *превосходство в норме вложений в физический и человеческий капитал*, но и прогресс в реформах, направленных на *увеличение экономической свободы*.

А. В. Акимов (ОЭИ ИВ РАН) в докладе «Четвертая промышленная революция и формирование новой системы производительных сил: концепции и интерпретации» подчеркнул, что существуют четыре основные интерпретации текущего этапа НТР: 1) «Индустрия 4.0»; 2) упор на новые маркетинговые возможности в связи с совершенствованием проектирования и производства; 3) «цифровая экономика»; 4) трудосберегающие технологии. По его мнению, для общественных наук наибольшее значение представляет один аспект — вытеснение живого труда из производства. Определение рисков развития трудосберегающих технологий и выявление желательных направлений становятся важной задачей социально-экономических исследований.

И. А. Тимонина (ИСАА МГУ; ИВ РАН, МГИМО (У) МИД РФ, РАНХ и ГС) выступила с докладом «Connected Industries — стратегия инновационного развития Японии». Смысл концепции «связанных отраслей» (Connected Industries) состоит в том, чтобы связать различные виды экономической деятельности и их «элементы», различные аспекты современной жизни (машины, системы, компании), а также людей в качестве «производителей» и потребителей в своего рода комплексы или замкнутые цепочки, в рамках которых будет создаваться новая добавленная стоимость и будут решаться различные проблемы в обществе. Реализация инициативы «связанных отраслей» встроена в стратегию построения в Японии «Общества 5.0», которое, по замыслу, станет моделью «пост-постиндустриального общества», ориентированного на человека «супер-умного» (super-smart) общества, где киберпространство и физический мир интегрированы, что позволяет людям вести комфортную, яркую, высококачественную жизнь. Японская концепция «связанных отраслей» отличается от

германской инициативы «Индустрия 4.0», она направлена на создание новой добавленной стоимости не только за счет изменений и инноваций в рамках отдельных отраслей, но и на основе соединения сильных сторон различных отраслей обрабатывающей промышленности Японии друг с другом.

Н. Н. Цветкова (ЦИОПСВ ИВ РАН) в докладе «Цифровые технологии и страны Азии и Африки» отметила, что цифровая экономика — это целая система, призванная в корне поменять государственное управление, бизнес, здравоохранение, медицину, транспорт, ЖКХ и пр. Речь идет о трансформации всего общества. Цифровые технологии позволяют странам Азии и Африки решить немало проблем: например, не имея развитой сети стационарных телефонов, — развивать мобильную связь; не имея развитой сети банковских филиалов и банкоматов, — развивать систему электронных платежей, не имея развитой сети медучреждений, — использовать телемедицину.

О. В. Мосолова (Центр ЮВА, Австралии, Океании ИВ РАН) выступила с докладом о развитии новых технологий в Австралии. Она отметила, что развитие Австралии тесно связано с научными открытиями и технологическими нововведениями.

Т. Л. Дейч (ИАфр РАН) выступила с докладом «Роль новых технологий в китайско-африканском сотрудничестве». Она отметила, что в последние годы Африка получила доступ к новым технологиям, в том числе и благодаря провозглашенной в 2013 г. Китаем инициативе «Один пояс — один путь», затронувшей в особенности регионы Северной и Восточной Африки.

Л. Х. Матюнина (ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова) в докладе «Развивающиеся страны и инновации на финансовых рынках» подробно рассказала о новых финансовых технологиях. Технологические инновации открывают новые возможности практически для всех видов финансовых услуг (платежи и переводы, кредитование, управление капиталом, биржевая торговля, целевые накопления и др.). При этом выделяются такие направления, как потребительское и бизнес-кредитование (P2P, B2B), робото-эдвайзинг, сервисы онлайн-переводов, платежей между физическими и юридическими лицами, сервисы массовых выплат, цифровые валюты, искусственный интеллект, машинное обучение.

Ю. Шаряпова (Институт стран Востока) выступила с докладом «Использование цифровых технологий в государственном управлении: Социальный рейтинг в Китае». Согласно «Программе создания системы социального кредита (2014−2020)», деятельность всех граждан и предприятий в стране будет оцениваться в режиме онлайн, а все рейтинги будут публиковаться в открытом доступе. *Э. Амиров* (ИСАА МГУ) выступил с докладом о развитии современных средств коммуникаций в арабском регионе, *А. Обухова* (ЦИБСВ ИВ РАН) — с докладом об инвестиционном потенциале иранских публичных компаний сектора ИКТ.

Е. В. Растянникова (ОЭИ ИВ РАН) посвятила свой доклад применению новых трудосберегающих технологий и анализу производительности труда в энергетическом комплексе Китая и России. Она подробно остановилась на отдельных секторах энергетики. Так, для подземной угледобычи узловыми проблемами являются радикальное сокращение ручного труда и производство горных работ без присутствия людей в опасных зонах; основным решением становятся процессы автоматизация и роботизация операций. Наиболее инновационным видом оборудования стали

автоматические проходческие комплексы (или, как их называют, «умные интеллектуальные машины»), позволяющие максимально сократить использование ручного труда.

Новые технологии получили развитие и в сфере транспорта. *Н. К. Семенова* (ОЭИ ИВ РАН) проанализировала влияние запуска высокоскоростных железнодорожных магистралей на экономическое и социальное развитие регионов, улучшение регионального сотрудничества. *Л. Б. Аристова* (ОЭИ ИВ РАН) раскрыла вопросы истории и современного состояния железнодорожного транспорта Республики Казахстан, рассмотрела проекты международных транспортных магистралей, проходящих по территории Казахстана. *М. Г. Борисов (ОЭИ ИВ РАН)* выступил с докладом о развитии альтернативной энергетики в странах Азии и Африки.

Важное место на круглом столе заняло и обсуждение проблем региональной экономической интеграции. *Г. М. Костюнина* (МГИМО (У) МИД РФ) представила доклад «Зоны экономического роста как фактор интеграционного взаимодействия стран Восточной Азии». В регионе функционируют пять зон экономического роста, охватывающих регионы 12 стран и территорий Восточной Азии. Так, Зона экономического сотрудничества «Большой Меконг» действует с 1992 г. и включает Вьетнам, Камбоджу, Китай, Лаос, Мьянму и Таиланд. Ее цели определены как «три С»: 1) Connectivity — усиление связности, 2) Competitiveness — повышение конкурентоспособности, 3) Community — осознание общности на основе совместных решений социальных и экологических проблем и защиты богатого биоразнообразия и экосистем субрегиона.

А. А. Пахомов (ИПЭИ РАНХ и ГС) рассмотрел проблемы международного сотрудничества российских регионов со странами Азии. По охвату и масштабам взаимодействия с российскими регионами (количеству профильных соглашений практически со всеми субъектами Федерации) Китай занимает второе место после Белоруссии, опережая даже Казахстан. В основе данного взаимодействия лежит Программа приграничного сотрудничества 12 регионов Дальнего Востока и 5 провинций северо-востока КНР. Помимо этого в последние годы развиваются отношения субъектов Федерации с другими государствами Азии. Южная Корея предпочитает взаимодействовать с наиболее развитыми регионами России, в том числе для создания там крупных промышленных объектов. Развивается экономическое и культурное сотрудничество мусульманских стран АСЕАН — Малайзии, Индонезии — с российскими регионами с мусульманским населением — Башкортостаном, Татарстаном, Чеченской Республикой.

К. М. Багдасарян (ИПЭИ РАНХ и ГС) выступил с докладом «Азиатский вектор интеграционной повестки Евразийского Экономического Союза (ЕАЭС)». Политика **«**разворота на Восток**»** стран ЕАЭС, прежде всего России, обусловлена тем, что развитые страны закрыты для углубленного взаимодействия по торгово-политическим причинам, а ряд азиатских стран демонстрирует желание сотрудничать с ЕАЭС. ЕАЭС активно использует любую возможность для переговоров о создании зон свободной торговли (ЗСТ) с т. н. третьими странами (или группами стран).

Доклады были посвящены и отдельным сферам экономики стран Востока. *И. В. Дерюгина* (ОЭИ ИВ РАН) в докладе «Сельское хозяйство Турции и Египта: два технологических способа производства (ТСП)?» отметила, что в сельском хозяйстве

Турции сложился уникальный тип хозяйства — землесберегающий с нарастающим трудосберегающим эффектом. В Египте, напротив, в результате засилья монокультуры на рубеже XIX–XX вв. сформировался классический вариант землесберегающего ТСП, характерного для сельского хозяйства стран Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии. Аграрная реформа в Турции была направлена на становление относительно крупного по меркам стран Востока капиталистического хозяйства, хотя дальнейшее его развитие было заблокировано установленным потолком земельного максимума. В Египте аграрная реформа, определявшаяся политикой Г. А. Насера, была в большей степени направлена на социальную справедливость.

Проблемы развития сельского хозяйства Сирии были рассмотрены в тесной связи с социальными и политическими проблемами страны в докладе *Т. С. Василенко* (РГГУ) «Хасеке — житница Сирии и сирийского Курдистана и ее проблемы: вода, экономика и политика». Основными районами выращивания пшеницы в Сирии являются северо-восточные провинции республики — Хасеке, Ракка, Алеппо и Дейр эз-Зор. Житницей Сирии можно по праву считать Хасеке, где традиционно производится до половины всей пшеницы в республике. Хасеке является крупнейшим курдским анклавом на территории Сирии. «Арабская весна» всколыхнула сирийских курдов, и к 2014 г., на территории Хасеке сформировался один из трех самопровозглашенных курдских кантонов Джазира, во главе с политической партией Демократический союз (PYD).

В докладах рассматривались роль сферы услуг и киноиндустрии в экономике. Аспирант из КНР *Ци Вэйчао* (ИСАА МГУ) в докладе «Роль сферы услуг в экономике КНР», отметил, что в 1978−2013 гг. сфера услуг обогнала вторичный сектор экономики Китая по приросту доли в занятости и в ВВП. *Я. Буравлева* (Институт стран Востока) рассказала о стремительном развитии киноиндустрии Китая, охарактеризовав крупнейшие китайские кинокомпании.

На круглом столе обсуждались и проблемы экономической политики афро-азиатских стран Азии и Африки. *А. П. Муранова* (ОЭИ ИВ РАН) выступила с докладом «Мьянма: политика правительства по привлечению иностранных инвестиций». Она дала периодизацию политики Мьянмы по отношению к иностранным инвестициям. Первый этап, с 1988 г. по 2010 г., — период военной диктатуры в стране. Второй этап начался в 2011 г., когда в стране начали проводиться широкие прогрессивные рыночные реформы. *Т. С. Денисова* (ИАфр РАН) выступила с докладом «Экономическая политика Нигерии в период президентства Мухаммаду Бухари (2015 — н. в.)». Она проанализировала предложенный администрацией президента Бухари «План экономического восстановления и роста» (ПЭВР), который был сформулирован на фоне экономического спада, вызванного прежде всего резким падением цен на нефть, т. е. основной экспортный продукт страны.

Важное место на круглом столе заняли проблемы международных экономических отношений. *О. А. Козлова* (МГИМО (У) МИД РФ) представила доклад «Помощь в интересах торговли в условиях устойчивого развития». В 2005 г. ВТО была запущена Инициатива «Помощь в интересах торговли», включающая несколько составляющих. Во-первых, это торговая политика и ее регулирование. Во-вторых, содействие развитию инфраструктуры, связанной с торговлей. В-третьих, содействие в создании и наращивании производственных мощностей путем инвестиций в

различные сферы экономики, связанные с торговлей. В-четвертых, содействие реформированию, связанному с торговлей.

О. А. Ледовская (ЦИОПСВ ИВ РАН) выступила с докладом «Проблемы экономических отношений между Японией и Турцией». Она отметила, что торговый баланс между Японией и Турцией характерен для взаимодействия Японии с другими странами. Цифры наглядно демонстрируют плюсовой баланс в пользу Японии. Существует также однонаправленность инвестиций, т. е. осуществление всех финансовых потоков происходит только с японской стороны.

Т. Н. Устинова (ЦИОПСВ ИВ РАН) в докладе «Япония и Китай. Особенности отношений на современном этапе» охарактеризовала три основных направления в сотрудничестве Японии и Китая — политическое, торгово-экономическое сотрудничество; культурные связи.

На круглом столе «*Этноконфессиональные проблемы стран Востока*» центральное место заняли проблемы стран Ближнего Востока и Северной Африки, проблемы международной миграции, проблемы ислама и мусульманских общин.

О положении в Ливии рассказал *Ю. Н. Зинин* (МГИМО (У) МИД РФ). Он отметил, что силы, способствовавшие развалу этой страны, воспользовались недовольством жителей Киренаики, восточной провинции страны, где сосредоточено до 2/3 нефтяных ресурсов нефти. Население этой провинции считало, что правительство Каддафи неравномерно распределяло доходы от нефти, и провинция получает меньше, чем отдает. Кроме того, именно в Киренаике большой поддержкой пользуется орден сенуситов (сануситов), подверженный сильному влиянию ваххабизма. Недовольство поддержали местные шейхи, помощью «Братьев-мусульман» и других радикалов поднявшие восстание. Ситуация осложняется еще и тем, что после свержения режима Каддафи оживились племенные, кланово-партикуляристские настроения и соперничество, поддерживаемые локальными милициями.

Предметом выступления *А. И. Алиевой* (Факультет мировой политики МГУ им. М. В. Ломоносова) стала деятельность правительства Турции по оказанию помощи сирийским беженцам. Турция не ожидала столь масштабного и длительного присутствия беженцев из соседней страны. Им предоставили помощь, однако турецкие возможности финансирования оказались недостаточными. Поток дешевой рабочей силы создал для Турции серьезные социальные и экономические проблемы. Устроить на работу всех было невозможно, а готовность мигрантов работать за низкую плату подрывала права турецких рабочих. Если изначально турки сочувственно принимали беженцев, то по мере увеличения числа мигрантов крепли антисирийские настроения, тем более что в больших городах появились бродяги, участились кражи и другие преступления.

Состоянию христианских общин ряда арабских государств было посвящено выступление *И. А. Воробьевой* (ЦИОПСВ ИВ РАН). Христиане живут на Ближнем Востоке уже более двух тысячелетий. Сто лет назад каждый четвертый житель Ближнего Востока был христианином, а сегодня их численность составляет не более 5 % населения региона. Начало геноцида христиан можно связать с американским вторжением в Ирак (2003), когда радикальные исламисты начали обвинять христиан в пособничестве американцам. Гражданская война в Сирии также привела к резкому ухудшению положения христиан в этой стране. А ведь всего несколько лет назад Сирия

была одной из наиболее стабильных стран Ближнего Востока. Правительство страны проводило политику веротерпимости, предоставляя возможность мирного сосуществования для различных национальных и религиозных общин. Фактором, оказавшим негативное влияние на положение христиан, практически во всех странах региона стали события «арабской весны». Исчезновение христиан приведет к утрате огромного пласта исторического, духовного и цивилизационного наследия, которое неразрывно связано с историей этого региона.

Р. М. Шарипова (ЦИОПСВ ИВ РАН) посвятила свое выступление движению исламской солидарности, созданного по инициативе короля Саудовской Аравии Фейсала Абдель Азиза (1906–1975) и короля Марокко Хасана II (1929–1999). Его ведущие организации — Лига исламского мира, созданная в 1962 г. и действующая на богословском уровне, а также правительственная Организация Исламская Конференция (ОИС), в 2011 г. переименованная в Организацию исламского сотрудничества. В Программе действий по борьбе с проблемами исламской уммы в XXI в. (принята 7–8.12.2005 г.) подчеркивается необходимость достижения межрелигиозного и межкультурного диалога, основанного на взаимном уважении и понимании, а также равенстве людей. Попытки установить рамки диалога по вопросам понимания и сотрудничества предпринимаются постоянно. В частности, Генсек ОИС Экмеледдин Ихсаноглу выступил на заседании ГА ООН (Нью-Йорк, 5.10.2007 г.) с большой речью, в которой отметил, что диалог должен быть направлен «на этическую глобализацию, в которой сохраняется идентичность каждой цивилизации и создается дух общей гуманности и уважения ко всем».

Попытки ближневосточных мусульман — суннитов и шиитов — преодолеть разногласия, проанализировала *О. С. Чикризова* (РУДН). Она рассмотрела, как развивались отношения этих двух ветвей ислама в историческом контексте. Все усилия, предпринятые как шиитами, так и суннитами, потерпели неудачу в связи с тем, что внутриисламские противоречия постоянно использовались соперничающими государствами, боровшимися за лидерство в регионе. Во второй половине XX в. два фактора — исламская революция в Иране и усиление ваххабитских тенденций — еще более отдалили суннитов и шиитов друг от друга. К этому стоить добавить, что сближению двух ветвей ислама мешает манипулирование суннито-шиитским антагонизмом со стороны США и Запада.

В. П. Кириченко (ЦИОПСВ ИВ РАН) рассказал о вкладе ливанских друзов в борьбу против колониального присутствия в стране в период французского мандата (1923–1943). Он отметил, что большую роль сыграли главы семейных кланов, традиционно возглавляющие друзское сообщество. В современном Ливане друзская община сохранила приверженность клановым авторитетам, ныне представляющим ее интересы в Парламенте Ливана.

С. Б. Филатов (ЦИОПСВ ИВ РАН) рассмотрел позиции традиционного татарского ислама в России. Он изучил ситуацию в Татарстане, Башкирии и татаро-башкирской диаспоре за пределами республик. Во всех республиках пришлось принять меры по преодолению попыток ряда имамов, получивших образование в зарубежных мусульманских университетах, направить религиозную мысль по ваххабитскому пути. В результате российские мусульмане стали обучаться в местных исламских учебных заведениях. Исследователь отметил, что российские мусульмане — татары и башкиры

— европейски ориентированные граждане страны. Бурный рост социального и культурного положения татар, башкир и других мусульман, проживающих на территории России, еще при советской власти сделал этот в основном сельский, патриархальный народ народом урбанизированным, с заметной численностью интеллигенции и чиновничества. Несмотря на рост численности мечетей в стране, российский ислам носит умеренный, толерантный к другим конфессиям характер.

О. П. Бибикова (ЦИОПСВ ИВ РАН) рассказала об исламофобии в Венгрии. По данным *Pew Research Center*, Венгрия занимает первое место в Европе по негативному отношению к мусульманам, о чем высказались 75 % опрошенного населения. Неприятие ислама предопределено ментальностью венгров, которые веками доказывали свое право на территорию в центре Европы и принадлежность к европейской семье народов. Доля мусульман в Венгрии невелика — всего 10 % (в основном это выходцы из Боснии). Парадоксально то, что в формировании венгерского народа приняли участие исповедовавшие ислам пришельцы с Востока, и хотя венгерский язык причислен к угро-финской языковой семье, в нем сохранились большие лексические пласты башкирского, татарского и некоторых других тюркских языков. Сами венгры признают, что их происхождение чрезвычайно сложно и запутано. Сегодня негативное отношение к исламу подпитывается нежеланием принимать беженцев из мусульманских стран. «Беженский марш» через территорию Венгрии вызвал раздражение всего населения страны.

Важное место заняло на круглом столе обсуждение этноконфессиональных проблем Юго-Восточной Азии и Австралии. *Н. С. Скоробогатых* (ЦЮВА ИВ РАН) в докладе «Проблема культурно-национальной идентичности в условиях австралийской модели мультикультурализма» отметила, что модель мультикультурализма, пропагандируемая в Европе, в условиях Австралии не работает. В результате череды вооруженных столкновений с переселенцами из Европы к концу XIX в. катастрофически сократилась численность аборигенов. Созданные во второй половине XX в. на государственные средства этнические центры еще больше отдалили аборигенов и иммигрантов из неанглоязычных стран от доминирующего населения, «этнические меньшинства превратились в замкнутые анклавы со своими культурными нормами, правилами жизни и собственными лидерами».

О. Л. Петрова (ЦЮВА ИВ РАН) посвятила свое выступление анализу положения китайской диаспоры в Индонезии, где, как и в соседних странах, китайцы отличаются сплоченностью, трудолюбием и стремлением добиться экономического процветания. В сознании местного населения — *прибуми* — укоренился негативный образ зажиточного китайца. Еще с начала 1960-х гг. китайцев обвиняли в шпионаже, стремлении нанести ущерб стране. На самом деле речь шла о социальной зависти. После экономического кризиса 1998 г., в котором обвиняли китайцев, некоторые из них покинули Индонезию, что отрицательно сказалось на экономике. Спустя год, власти, осознав значимость присутствия китайской общины, предприняли шаги для улучшения положения китайской общины в индонезийском обществе.

Анализ проблемы социального расслоения в Таиланде представила *Е. А. Фомичева* (ЦЮВА ИВ РАН). Процессы глобализации обострили проблему сохранения этнической идентичности и традиционного образа жизни, как для тайцев, так и для представителей других этнических групп. Развитие капитализма в Таиланде в

последней трети XX в. привело к диверсификации хозяйства, появлению новых промышленных производств и, как следствие, к изменению в классовой структуре общества, разрастанию среднего класса, увеличению числа рабочих промышленных предприятий. Однако интересы рабочих, крестьян, низкооплачиваемых наемных работников ни в парламенте, ни в системе политических партий не представлены. Страна расколота на богатых и бедных, столичную агломерацию и сельскую периферию, отличающиеся этнокультурными особенностями северо-восток страны и центральные провинции, а также юг страны, где значительную часть населения составляют иноэтнические (малайского происхождения) и инорелигиозные (мусульмане) жители. Массовая вырубка ценных тропических пород деревьев приводит к превращению части страны в непригодные для хозяйственной деятельности и сохранению среды обитания человека территории. В рамках протеста против ущемления прав крестьян в стране возникла Ассамблея бедных, которая сегодня выросла до общенациональных масштабов и включила крестьян, городскую бедноту, активистов из среднего класса. Таким образом, в Таиланде развиваются рабочее и профсоюзное движение, социальные движения, возникшие на экологической и этнической основе, движение в защиту женщин и другие правозащитные объединения.

О вьетнамских диаспорах, возникших в бывших социалистических странах в последние 30 лет, рассказал *А. А. Соколов* (ЦЮВА ИВ РАН). Как правило, эти диаспоры формировались из рабочих, находившихся в этих странах по контракту, и студентов, обучавшихся в местных вузах. В основном вьетнамцы заняты в торговле (продажа товаров вьетнамского производства), оказании услуг на базе восточной медицины, изготовлении блюд восточной кухни, но есть и криминальные группировки, которые занимаются контрабандой сигарет, организацией азартных игр, контролируют проституцию, промышляют аудио- и видеопиратством. К началу XXI в. возникли различные сообщества вьетнамских иммигрантов, сотрудничающих с властями. Некоторая часть вьетнамских эмигрантов в этих странах связывает дальнейшее будущее со своей исторической родиной. Однако значительная часть вьетнамских иммигрантов уже получили гражданство восточноевропейских стран.

По итогам обсуждения на круглом столе по экономическим и социально-политическим проблемам можно сделать вывод, что не только в Японии и Австралии, но и во многих странах Азии и Африки внедряются новые технологии, получают развитие элементы цифровой экономики. Страны Азии активно вовлечены в процессы региональной экономической интеграции. Были отмечены и новые моменты в развитии отдельных сфер экономики, в экономических отношениях между странами.

Участники круглого стола по этноконфессиональным проблемам пришли к выводу, что в большинстве стран образование групп населения по национальному и религиозному признакам является результатом миграций — вынужденных переселений из-за войн и репрессий. Мигранты предпринимают коллективные усилия для укрепления своего экономического и социального положения на новой родине. Подобное поведение подчас вызывает негативное отношение со стороны принимающего этноса, хотя и способствует процветанию страны.

ЕЖЕКВАРТАЛЬНЫЕ СЕМИНАРЫ ОТДЕЛА КИТАЯ ИВ РАН «КИТАЙ И МИР. ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ»

С. В. Дмитриев*

С конца 2011 г. Отдел Китая ИВ РАН проводит ежеквартальные научные семинары, посвященные самому широкому спектру проблем синологии. На них выступают как сотрудники Отдела, так и приглашенные коллеги. Ранее хроника семинаров публиковалась в журнале «Восток».

Ключевые слова: Китай, китаеведение, история Китая, китайская филология.

CHINA DEPARTMENT (INSTITUTE OF ORIENTAL STUDIES RAS) QUARTERLY SCIENTIFIC WORKSHOP *CHINA AND THE WORLD. TRADITIONS AND MODERNITY*

Sergey V. Dmitriev

Since late 2011, the China Department of IOS RAS has been organising quarterly scholarly workshops dedicated to the widest spectrum of problems in Sinology. Participation is not limited to the Department and includes a diverse range of colleagues, sometimes from abroad. Previous chronicles of said workshops can be found in *Vostok* (*Oriens*).

Keywords: China, Sinology, history of China, Chinese philology.

21 февраля 2018 г. прошел XXXI ежеквартальный семинар Отдела Китая ИВ РАН «Китай и мир. Традиции и современность», проводящийся под патронажем Научного совета РАН по проблемам востоковедения. На семинаре присутствовали 16 человек, в том числе 15 сотрудников и аспирантов Отдела Китая ИВ РАН, а также сотрудник ИСАА МГУ. Семинар был посвящен памяти замечательного китаиста, лингвиста и филолога Сергея Евгеньевича Яхонтова (1926–2018).

М. В. Семенюк (ИСАА МГУ) прочла присутствующим большую лекцию на тему «Новейшая китайская литература: основные авторы и персоналии». Обычно современной литературой в Китае принято называть корпус произведений, написанных после 1911 г., но новейшей именуется литература, созданная после смерти Мао Цзэдуна в 1976 г. или после 1978 г., когда был официально провозглашен курс на «реформы и открытость» и в жизни страны началась по-настоящему новая эра. Многие авторы,

* Сергей Викторович ДМИТРИЕВ, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИВ РАН; ведущий научный сотрудник ИСАА МГУ; доцент Философского факультета РГГУ, Москва; sdmitriev@ivran.ru

Sergey V. DMITRIEV, PhD (History), Senior Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Leading Research Fellow, Institute of Asian and African Countries of Moscow State University; Docent of Philosophy Faculty of Russian State University of the Humanities, Moscow, sdmitriev@ivran.ru

пришедшие тогда в литературу, не могли похвастаться каким бы то ни было образованием — некоторые (но далеко не все) компенсировали его недостаток самообразованием. Это стало причиной разрыва с традицией, и как с этим быть — каждый автор решал для себя сам. В очень многих аспектах литературный процесс стартовал с нуля. Вторым важным моментом стала лавина информации, хлынувшая в это время в Китай с Запада: она привела к заметной эклектичности в литературе. Важным направлением литературного творчества первых лет периода была «литература шрамов», ставившая перед собой задачу осмыслить страшный опыт Культурной революции, определить отношение к нему. К этому направлению можно отнести, например, рассказ Лю Синьу (刘心武) «Классный руководитель» (*Бань чжу-жэнь;* 班主任), написанный в 1978 г. В рассказе главный герой оказывается учителем в классе, дети в котором совершенно искалечены Культурной революцией. Несмотря на остроту настроя, вызвавшую недовольство многих консерваторов, рассказ был отмечен премией, а его автор стал главным редактором влиятельного журнала «Народная литература» (*Жэнь-минь вэньсюэ;* 人民文學). Название же литературному направлению дал написанный в 1979 г. рассказ Лу Синьхуа (卢新华) «Шрам» (*Шанхэнь;* 伤痕) — о дочери, отрекшейся от матери. Сейчас это остро полемичное, критически окрашенное направление в литературе в основном свернуто и присутствует только среди китайских авторов вне Китая.

Следующим важным течением, сформировавшимся в конце 1980-х — начале 90-х гг., стала т. н. «литература образованной молодежи», созданная авторами – интеллигентами, многие из которых пережили репрессии, ссылку в деревню и проч. Для этой литературы (в качестве характерного примера можно назвать статью Хань Шаогуана (韩少功) «Корни литературы» (*Вэньсюэ чжи гэн;* 文学之根) и его же рассказ «Па-па-па» (爸爸爸)) свойственно стремление к истокам, к этнографии и деревенской простоте — только это, по мнению авторов этого направления, способно исправить вред, нанесенный Культурной революцией. К этому направлению можно отнести многие книги Мо Яня (莫言; род. 1950), ныне, особенно после вручения ему в 2012 г. Нобелевской премии по литературе, ставшего одним из главных имен китайской словесности.

Популярным направлением является историзм, или, вернее, псевдоисторизм, ярким примером которого стали работы Су Туна (苏童; род. 1953) — «Рис» (*Ми;* 米), «У Цзэтянь» (武则天), «Моя царская жизнь» (*Во ды ди-ван шэнья;* 我的帝王生涯） «Жены и наложницы» (*Ци-цзе чэн-цюнь;* 妻妾成群). Эти книги, представляющие собой фантазии на тему известных публике исторических сюжетов, крайне популярны.

Для новейшей литературы в основном характерен реализм, хотя и не без экспериментов: нельзя не упомянуть «галлюцинаторный реализм» Мо Яня, неореализм, гиперреализм. «Главным» реалистом обычно называют Чжан Цзе (张洁; род. 1937), известного главным образом благодаря своему производственному роману «Тяжелые крылья» (*Чэнь-чжун ды чи-бан;* 沉重的翅膀). К постмодернистам иногда относят Ван Мэна (王蒙; род. 1934) — некогда заклейменного как правый элемент и находившегося в ссылке в Синьцзяне, а затем в 1986 г. ставшего министром культуры. Его роман «Метаморфозы, или игра в складные картинки» （*Хо-дун бянь-жэнь син;* 活动变人形; 1986)

был переведен на русский язык Д. Н. Воскресенским [Ван Мэн, 2014]. К этому же направлению можно отнести Юй Хуа (род. 1960), некогда работавшего дантистом («Вышел в дальнюю дорогу в 18 лет»; *Ши-ба суй чу мэнь юань син;* 十八岁出门远行, «Записки о том, как Сюй Саньгуань кровь продавал»; *Сюй Саньгуань май сюэ цзи;* 许三观卖血记).

Также стоит отметить мало переводимого у нас и сложного стилистически Гэ Фэя (格非), писателя-блогера Ши Кана (石康; род. 1986), прославившегося романом-трилогией «Шататься повсюду» (*Хуан-хуан ю-ю;* 晃晃悠悠), который многие сравнивали с текстами Сэлинджера.

Очень популярны офисные романы, феминистическая женская литература, литература малых народов Китая. Важная составляющая литературного процесса — книги, которые пишут писатели-эмигранты, или наоборот книги, создаваемые китайскими писателями для иностранной аудитории. К этому направлению многие относят книги Гао Синьцзяня (高行健; род. 1940) — лауреата Нобелевской премии по литературе 2000 г. и одного из главных лиц китайской литературы вне Китая.

Вопрос политической благонадежности в современной китайской литературе стоит довольно остро. После 1989 г., когда правила ужесточились, многие были вынуждены покинуть страну. Ныне не вполне ясно, где проходит красная линия, и для разных писателей она проходит в разных местах, — например, многое позволено лишь Мо Яню, но только ему. Вообще, естественно, что современная китайская литература очень управляема, и человек, не согласный следовать правилам игры, обречен на маргинальное существование. Жестко контролируется использование диалектов, которое не должно переходить рамок стилистической игры.

А. И. Кобзев (ИВ РАН) прочел доклад «Неопознанный классик». В 1896 г. в России вышла первая в своем роде антология китайской и японской поэзии, в которую, в частности, вошли два стихотворения некоего Као-Ки-ти в переводе М. Барро — переводчика западной поэзии, о жизни которого известно довольно мало. Имя автора также загадка — упоминание о нем можно найти в некоторых справочниках, но туда он попал просто благодаря факту присутствия в этой антологии. Само издание, согласно предисловию, было создано на базе немецкой антологии мировой литературы Юлиуса Гарта (1885). В ней есть стихотворение «К цветам сливы», подписанное «поэтом XV в. Kao-khi-ti» и взятое из романа «Две кузины» (Yu kiao li). Такой роман — «Юй, Цзяо, Ли» (玉嬌梨), названный по именам героинь, действительно существует, его другое название — «Судьба двух красавиц». Позабытый ныне, роман был очень популярен на Западе — его начал переводить энциклопедист и энтузиаст Востока Николя Фрере (1688–1749), а закончил знаменитый китаист Жан-Пьер Абель-Ремюза (1788–1832); книга вышла в 1826 г. и сразу стала крайне популярна: о ней писали Гёте, Гегель и другие властители дум. В 1827 г. вышел перевод-пересказ отрывков романа (название переводилось как «Две двоюродные сестры», «Две хорошенькие кузины»). В 1864 г. вышло новое, комментированное издание романа в переводе Станисласа Жюльена (1797–1873).

Оригинал был написан в конце эпохи Мин — начале Цин (середина XVII в.), автор скрывался под псевдонимом Тяньхуа-цзан чжужэнь — Властелин сокровища небесного цветка. В роман включены стихотворения из цикла «Девять стихов о цветах сливы» юаньского поэта и сановника Гао Ци (高啓; 1336–1374), которого иногда также именуют «лучшим минским поэтом». Его именем *(цзы)* было Цзиди (季迪) — отсюда

Као-*Ки-ти* русской антологии. Его стихотворения в переводе Абель-Ремюза, таким образом, — первые публикации на Западе. Что касается русской антологии, о которой говорилось в начале, то стихотворения загадочного Као Кити в ней — первые переводы стихов Гао Ци на русский язык (раньше таковыми считались его переводы в антологии 1957 г.).

25 июня 2018 г. прошел очередной XXXIII ежеквартальный семинар Отдела Китая ИВ РАН «Китай и мир. Традиции и современность», проводящийся под патронажем Научного совета РАН по проблемам востоковедения. На семинаре присутствовали 14 человек, из которых девять — сотрудники и аспиранты Отдела Китая ИВ РАН, три — РГГУ, один — НИУ ВШЭ.

А. Б. Старостина (РГГУ, РАНХиГС) выступила с лекцией о мигрирующих сюжетах в танской и сунской прозе. Кочующие, мигрирующие сюжеты сравнительно недавно стали предметом серьезного научного анализа, потому что материя эта довольно трудно верифицируется. Довольно долго считалось, что литературные мотивы могут появляться самопроизвольно, а не обязательно приходить откуда-то извне, но сейчас принято считать, что это невозможно. Тем более это касается сюжета — более крупной единицы, подразумевающей последовательность событий.

В китайской литературе очень много заимствований, особенно это относится к периодам Тан и Сун, когда Китай довольно активно взаимодействовал с другими странами и народами.

Спящая красавица — одна из историй, сюжет которых может быть найден в разных странах. Формирование сюжета прослежено до истории о Брунхильде в саге о Вольсунгах (XIII в.). К XIV в. относится бытование целого ряда историй о девице, которая спит несколько дней, а затем просыпается от поцелуя, соития или родов. Интересно, что в Китае второй половины IX в. можно найти гораздо более развитую версию. Во времена императора Сюань-цзуна (первая половина VIII в. н. э.) процветал даосизм, которому покровительствовал монарх. Одна из фрейлин двора крайне интересовалась вопросами достижения бессмертия, однако даосский мудрец, которого она донимала своими расспросами, отказывался ей помочь. Однажды он предрек девушке, что той суждено умереть молодой, после чего она все же упросила дать ей пилюлю бессмертия, сказав, что вскоре после принятия оной она заболеет и умрет — и она должна заранее позаботиться, чтобы для нее построили хорошо проветриваемую гробницу, в которой через сто лет ее найдет суженый. Так все и вышло. Через сто лет мимо проходил молодой человек, преследуемый как беглый преступник, хотя вины на нем не было никакой. Ему явился даос, указавший, как в руинах дворца обнаружить вход в гробницу. После долгих блужданий юноша перелез через стену и увидел трех девушек, которые разыграли его в кости, и он достался одной из них — как раз той мнимо покойной фрейлине. Через несколько дней она призналась юноше, что две других девушки были привидениями, а она уже вполне ожила. Она попросила его достать для нее одежду, т.к. ее платье истлело. После этого они скрылись от мира и стали бессмертными.

История содержится в книгах сразу нескольких авторов, вероятно, опиравшихся на некий общий источник. Несмотря на такую раннюю фиксацию, сама история, вероятно, не китайского происхождения — для китайской литературы характерны

истории про оживающих девушек — обычно это несчастные, некогда недожившие свой срок — но сюжетов, подобных изложенному, нет, более того, все схожие сюжеты фиксируются позднее и всегда имеют отсылку к истории о танской фрейлине.

Золушка. Сюжет фиксируется в источнике, созданном во вьетских землях; во Вьетнаме история популярна и сейчас. Вместо феи-крестной в ней фигурирует рыбка, из костей которой девушка получает разные необходимые ей чудесные вещи. Подобный сюжет зафиксирован уже в древнем Египте (история о египтянке Родопис и потерянной сандалии у Страбона) — а вот в Китае он особенно не прижился и всегда описывался как «вьетская» история.

Волшебные ослы. В Кайфыне стояла гостиница, владелица которой дешево сдавала комнаты, а также сдавала внаем и продавала ослов. Гостиница пользовалась доброй славой. Однажды ночью один постоялец подсмотрел, как хозяйка достала игрушечных человечков и быков, которые крохотными плугами вспахали маленькое поле, собрали урожай, обмолотили зерно и смололи муку; из этой муки хозяйка напекла лепешек и предложила постояльцам. Случайный свидетель волшебства не стал есть свою долю, а отдал хозяйке — и все, кроме него (в том числе и ведунья) превратились в ослов. Осла, которым стала хозяйка, этот человек взял себе и ездил на нем около года, пока его не отобрал некий старик, объяснивший ему, что женщина уже сполна расплатилась за свои злодеяния. Мотив превращения человека в осла после употребления в пищу какого-либо продукта фиксируется с IV в. н. э., он был популярен в арабских, тибетских, европейских сказках.

Мелюзина и Белая змейка. Сказок с похожим сюжетом довольно много, но только в европейской и китайской версиях фиксируется мотив борьбы с женщиной-змеей священнослужителя, который становится главным виновником ее разоблачения.

Волосатая дева. В Китае зафиксировано довольно много сюжетов о бессмертной волосатой женщине, часто связываемых с даосскими практиками. Возможно, истоки их следует искать в центральноазиатских и сибирских мифах о лесной женщине Албасты, которая выкармливает грудью похищенных ею будущих шаманов, наделяя их волшебной силой.

Т. Б. Будаева (ИВ РАН) выступила с докладом «Проблемы презентации китайской культуры в России», где проследила типичные случаи «трудностей перевода» в разного рода информационной и рекламной продукции, выпускаемой в связи с довольно многочисленными ныне культурными мероприятиями, организуемыми в России китайской стороной. Увы, все эти примеры показывают, что помощь специалистов по-прежнему не рассматривается как необходимая или даже желательная, что приводит к тому, что общее качество такой переводной продукции остается невысоким, и это объективно вредит правильному восприятию китайской культуры в России.

Ежеквартальный семинар Отдела Китая ИВ РАН «Китай и мир. Традиции и современность», несмотря на камерность формата (а может быть и наоборот – благодаря ему) сохраняет свое не особенно громкое, но важное положение площадки для профессионального обмена мнениями, не слишком, в отличие от конференций, скованной регламентом и спешкой. Организаторы и участники надеются, что семинар сохранит эти важные особенности и в будущем.

Литература / References

Ван Мэн. *Метаморфозы, или игра в складные картинки*. Пер. Д. Н. Воскресенского. М., 2014 [Van Men. *Metamorphosis, or a Game of Folding Pictures*. Transl. by D. N. Voskresenskiy. Moscow, 2014].

НАЦИОНАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В ТРАНСНАЦИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

С. В. Прожогина*

В статье представлены итоги работы круглого стола, проведенного в Институте востоковедения РАН в апреле 2018 г. и посвященного различным проблемам, связанным с диалогом цивилизаций, ситуациям внутри национальных культур различных государств, складывающиеся в результате процессов миграции, диаспоральности, глобализации.

Ключевые слова: Восток — Запад, диалог культур, востоковедение, глобализация, диаспоры, ИВ РАН.

NATIONAL CULTURE IN TRANSNATIONAL SPACE

Svetlana V. Prozhogina

The article presents the results of the official meeting held at the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences in April 2018 and devoted to various problems related to the dialogue of civilisations, situations within the national cultures of different states, emerging as a result of migration, diasporality and globalisation.

Keywords: East–West, dialogue of cultures, Oriental studies, globalisation, diasporas, IOS RAS.

18 апреля 2018 г. в Отделе сравнительного культуроведения ИВ РАН состоялся круглый стол на тему «Национальная культура в транснациональном пространстве». Культурологи, философы, историки, политологи, филологи и искусствоведы рассматривали как проблемы, связанные с диалогом (или конфликтом) цивилизаций, так и ситуации внутри национальных культур различных государств, складывающиеся в результате процессов миграции, диаспоральности, глобализации.

Открывший «круглый стол» заведующий Отделом сравнительного культуроведения ИВ РАН *Ю. В. Любимов* подчеркнул, что данная тема непосредственно связана с универсализацией и локализацией культуры, ее самоидентификацией и отстаиванием самобытности, сохранением ее в контексте взаимоотношений традиций и модернизации.

С. В. Прожогина (ИВ РАН) уделила внимание восприятию национальной культуры в инонациональном пространстве даже на одной территории сосуществования разных цивилизаций (в эпоху колониализма, например), формам трансформации взаимодействующих культурных традиций, адаптации, ассимиляции, «аккультурации» (или «декультурации» традиционности) мигрантов в колониальных и современных обществах; оценочным характеристикам «чужих» цивилизаций

* Светлана Викторовна ПРОЖОГИНА, доктор филологических наук, профессор, главный научный сотрудник Института востоковедения РАН, Москва; svetlana.projogina@mail.ru

Svetlana V. PROZHOGINA, DSc (Philology), Professor, Principal Research Fellow, Institute of Oriental Studies RAS, Moscow; svetlana.projogina@mail.ru

и их психологических, социальных и политических мотиваций, а также причинам появления новых культурных идентичностей в пространстве «культурных различий», «различения» в условиях полиэтнических и поликонфессиональных обществ.

В. З. Куватова (ИВ РАН) рассказала о том, что еще в 30 г. до н. э. римляне, пришедшие в Египет как победители, привнесли в страну свои культурные ценности, установки и художественные традиции. Тем не менее соприкосновение эллинистического Рима с мощной традицией Египта, впитавшей и трансформировавшей древние этнические культы, открыло культурные границы Рима для египетского влияния. Культы египетских божеств (особенно Исиды и Сераписа) распространились на территории Римской империи, отразившись и в монументальной живописи. Многочисленные фрески и мозаика, сохранившиеся до наших дней, дают представление о некоторых особенностях египетских культов на неегипетских территориях и первичных египетских влияниях, впоследствии закрепившихся в александрийской и позднее — в римской монументальной живописи.

Е. И. Ендольцева (ИВ РАН) обратилась к далекому прошлому из истории формирования Абхазского царства (VII–XI вв.) на примерах архитектурной пластики. Формирование национальной культуры племен, начавших объединение в начале VIII в. в Абхазское царство, не был однозначным. Во многом оно определяется тем, что территория Абхазского царства долгое время входила в состав Римской, а позже Византийской империи. Исследования последних лет дали возможность определить памятники (в некоторых случаях благодаря их передатировке), которые можно определенно отнести к этому периоду. Если судить по стилю изображений, среди них явно выделяются две компактные группы. К первой относятся изображения, имеющие отдаленные аналогии лучших образцов скульптуры Византийской империи. Ко второй — изображения более схематичные и примитивные по композиции (зооморфные изображения с Анакопийской горы, плита с Сухумской горы, фрагменты алтарной преграды из Мрамбы, два изображения зверя из Лашкендара), которые, вероятнее всего, были выполнены местными мастерами (возможно, под влиянием материальной культуры соседних алан). По мнению докладчицы, делать выводы о характере взаимодействия этих культур на современном уровне исследования преждевременно.

На примере исследования стиля придворного китайского искусства во времена маньчжурской династии Цин (1644–1911) *М. А. Неглинская* (ИВ РАН) в особом ракурсе увидела процесс адаптации Китая к системе общемирового искусства и культуры. Этот процесс был подготовлен в XVII–XVIII вв. императорским меценатством и интеллектуальными и технологическими усилиями западных миссионеров. Художественная его составляющая стимулировала многоплановый обмен между Европой и империей Цин, обусловливая повсеместное господство эклектики в форме «шинуазри» («китайщины»). Европейская ее версия развивалась в русле «стилевой надстройки» к барокко, классицизму и рококо.

Говоря о месте японской национальной культуры в мировом цивилизационном пространстве, *Е. Л. Скворцова* (ИВ РАН) опиралась на философию Нисиды Китаро (1870–1945), ознаменовавшую попытки совмещения установок национальных духовных традиций японцев с элементами европейской философской мысли. Несмотря на все имеющиеся различия «культуры бытия» греческого и христианского запада и «культуры небытия» Востока, японский философ утверждал, что у них есть «общий прототип»,

который «отклоняется» от единой оси в каждой. На Западе восторжествовала «культура формы», начиная с Платона и Аристотеля (с дополнением динамической «текучести» Гераклита), а в Японии, наоборот, главными характеристиками культуры стали текучесть, процессуальность, бесформенность. По мнению докладчицы, Нисида Китаро сумел обозначить место японской национальной культуры в пространстве культуры мировой: она является неотъемлемой частью восточной культуры небытия, но должна усвоить жесткие рамки формальной культуры Запада для своего дальнейшего развития.

Продолжив «японскую линию» в освещении тематики «круглого стола» *Е. Л. Катасонова* (ИВ РАН) говорила о том, что Япония сегодня активно заявляет о себе как о региональном центре глобализации, через который продукты западной цивилизации поступают в страны Азиатского региона. Это дает основание некоторым зарубежным исследователям вести речь о начавшейся «японизации» мира, приравнивая ее к таким явлениям, как «американизация» или «вестернизация». В реальности о «японизации» говорить еще рано, да и вообще крайне проблематично сравнивать этот процесс с «американизацией», суть которой состоит в широком распространении американской культуры и соответствующей ей системы приоритетов, ценностей, образа жизни, духовных идеалов и т. д. Но Япония сегодня обходит США в другом: силовым методам американской культурной и идеологической экспансии она противопоставила во много раз более эффективный путь «мягкого проникновения», западным ценностям — свои традиционные ценности и т. д. Не вызывает сомнения, подчеркнула докладчица, что японская массовая культура вторична по отношению к американской, а значит, ее истоки следует искать в США. Однако главное состоит в том, что мировую популярность она приобрела в первую очередь благодаря своим ярким и самобытным национальным особенностям, выгодно отличающим японскую массовую культурную продукцию от культурных образцов других государств. И именно благодаря своей связи с национальной традицией японская массовая культура обладает особой притягательностью и необычайно востребована сегодня во всем мире.

Переходя к иранской проблематике, *Ш. М. Шукуров* (ИВ РАН) отметил, что в древности, средневековье и в наше время существуют культуры, отличающиеся способностью к взаимообогащению. На Востоке это Китай и Иран. Речь идет о хорошо известном феномене межэтнического взаимодействия на территории Мавераннахра и Хорасана, нынешних республик Средней Азии, Афганистана и Ирана. Отнюдь не нынешняя глобализация, считает ученый, а именно транссовременное культуртрегерство способствовало формированию промежуточного пространства, которое вместе с тем обладало самостоятельной этнокультурной организацией. Речь идет именно об Иране, ставшем объектом культуртрегерской экспансии на протяжении многих сотен лет. Иран, с одной стороны, — страна с вертикально интегрированной культурой, обладающей возможностями воздействия изнутри вовне. С другой, это горизонтально интегрированная культура, открытая взаимодействию с другими культурами — Грецией, Индией, Китаем.

Говоря о некоторых аспектах культуры современного Ирана, *М. С. Каменева* (ИВ РАН) отметила, что Исламская Республика Иран (ИРИ) избрала собственный путь развития на фоне мировых глобализационных процессов. Докладчица акцентировала внимание на двух важных факторах культурной политики: взаимоотношениях Ирана с

Западом и характере международного сотрудничества ИРИ с другими странами. С Западом Иран выстраивал отношения в направлении от полного отрицания значения его культуры для своего развития до постепенного роста интереса к ней (появление в 2001 г. теории «диалога цивилизаций», сформулированной бывшим президентом Л. Хатами). Включенность сегодняшнего Ирана в мировые глобализационные процессы придает особую остроту дискурсу «Иран / Запад», вылившуюся во внутреннее противостояние реформаторов и консерваторов в стране. Это отразилось в дискуссии 2017 г. о роли европейских языков (прежде всего английского) в системе национального образования.

Постепенное внимание к некоторым важным факторам западной цивилизации в процессе осуществления внешнеполитического курса руководства Ирана не ослабевает. Тем не менее сохраняется установка страны на реализацию экспорта идей исламской революции и достижение Ираном лидирующих позиций в регионе и его культурной экспансии. Важная роль принадлежит Организации культуры и исламских связей, под эгидой которой повсюду в мире, в том числе и в России, работают культурные представительства, являющиеся проводниками иранской позиции в сфере культурной и идеологической экспансии. Лидирующая функция принадлежит персидскому языку и литературе. Участие Ирана в деятельности международной организации ЮНЕСКО, Организации исламского сотрудничества, Организации культурного сотрудничества персоязычных народов способствует продвижению идеи значимости национальной иранской культуры для развития мировой цивилизации.

Трансформация «исламской идеологии», усиление политического исламизма, переродившегося в исламский «фундаментализм» и террористический «интегризм» в последние десятилетия XX — начале XXI вв., достигшие апогея в войнах ИГИЛ и «революциях» с участием «Братьев-мусульман» (организации, запрещенные в РФ), рвавшихся к власти в исламских странах (особенно пострадали Алжир, Сирия, Ливия, Тунис и другие страны), привели к тому, что ислам в целом в некоторых странах Африки стал рассматриваться не как национально-конфессиональное пространство многих народов, а как чуждая, или отчуждающая от самоидентичности реальность, которую надо отвергнуть или преодолеть, возродив свои традиционно-этнические религиозные культы.

К такому варианту, по мнению *П. А. Куценкова* (ИВ РАН), склоняются догоны, живущие на юге Мали и пережившие нелегкие идентификационные процессы в культуре, то полностью отделяя себя от Запада, увидев его «истинный» облик в лице хлынувшего в Африку туристического потока в начале 1990-х гг., то не совмещая себя с рано проникнувшей в Африку конфессией — исламом, взявшимся за оружие, чтобы возродить «истинные ценности, завещанные Аллахом», и развязавшим братоубийственную войну на севере Мали в 2012 г. Жестокость ее проявлений (джихадизма), в том числе и уничтожение ценностей мирового культурного наследия (разрушения храмов, библиотек, сжигание рукописей и т. п.), убедила многих догонов в необходимости возрождения доисламской культурно-конфессиональной самобытности и даже перехода, по мнению докладчика, к «тихой антиисламской революции».

Об исторической роли другой мировой религии — буддизма — говорил *Р. М. Зиганьшин* (ИВ РАН), сосредоточив внимание на «легкости» проникновения этого учения во многие страны Востока, в том числе и в Китай. Адаптируясь к местным

условиям, эта религия не утратила своей привлекательности, хотя последствия усвоения в новых условиях не могли не проявиться. В Китае буддизм столкнулся с даосизмом и конфуцианством, которые не сдавали своих позиций. Поэтому здесь «своя» школа буддизма — *чань* (яп. *дзэн*, от санскрит. *дхьяна* — «созерцание»), которая заметно отличается от индийского буддизма. Некоторые исследователи считают эту школу особенной интерпретацией даосизма, другие, наоборот, — только по форме изменившимся «истинным буддизмом», но ярче выразившим цель учения и пути его достижения (например, занятия сельским хозяйством и воинскими искусствами). Недопустимые в традиционном буддизме, эти формы «активной медитации» стали, по мнению докладчика, не только обязательными, но и эффективными средствами «постижения и достижения истины».

О «продвижении» христианства с Востока, точнее из Северной Африки, на Запад в форме эмиграции коптов из Египта рассказала *Е. А. Кривец* (ИВ РАН), показав причины и степень довольно болезненной встречи культур и систем ценностей, возникших в коптской общине, и с пространством в основном исламизированного Египта, и с пространством христианского Запада. Докладчица, полагая, что коптская эмиграция на рубеже II и III тысячелетий стала наиболее значительным демографическим движением в истории Коптской церкви, утверждает, что в Египте утрачиваются условия для сохранения общинной самобытности и следования коптской религиозной доктрине. Коптская церковь впервые столкнулась с религиозно-плюралистическим западным обществом, где требуется уважение и понимание демократических и республиканских ценностей. Находясь в таком окружении, коптам трудно исполнять некоторые религиозные установления или каноны. Проблемы быта эмигрантов в религиозной сфере становятся похожими на проблемы европейцев: достаточно обеспеченная жизнь в обществе потребления приводит к тому, что вопросы веры отступают на второй план. Поэтому с такой остротой встают сегодня перед коптской общиной в Европе вопросы сохранения самобытности и самоидентификации в условиях преимущественного преобладания христиан и мусульман в мультикультурном Западном мире.

Е. Э. Носенко-Штейн (ИВ РАН) рассмотрела особенности формирования этнической идентичности бывших советских евреев в рамках их транснационального сообщества. Она подчеркнула, что термин «классическая» («историческая», или даже «парадигматическая») диаспора, которым было принято обозначать еврейское рассеяние на протяжении двух тысяч лет, в настоящее время неправомерен, так как евреи в разных странах утратили многие характерные признаки такой диаспоры. Обозначения «новая еврейская», «еврейская русскоязычная» диаспора, применяемые для описания постсоветских евреев в разных сообществах, тоже не являются адекватными, так как эти группы лишены многих признаков диаспоральности. Однако к ним вполне применим термин «транснациональное русскоязычное сообщество», существующее в русском языке и русскоязычной культуре в целом: его части связаны между собой посредством бизнеса, туризма, образования, массовых коммуникаций (особенно электронных). В рамках этого сообщества наблюдаются попытки самоидентификации путем приобщения к иудаизму, еврейской культуре и традициям, используя те же средства массовой коммуникации.

С проблемами диаспоральности на примере североафриканцев во Франции

ознакомила присутствующих *С. В. Прожогина* (ИВ РАН). Возникнув как инонациональная культура в колонизованном французами Магрибе, в постколониальном обществе магрибинская (новая, отличная от арабской средневековой) культура впитала в себя многие черты западной цивилизации, широко используя франкоязычие, например, в сфере художественного творчества. Но с 1970-х гг. магрибинская эмиграция во Францию (по причинам социально-политическим, а в 1990-е гг. — во время и после кровопролитной войны с исламским интегризмом) все больше обретала черты маргинального национально-конфессионального меньшинства в рамках французского республиканского и католического (по преимуществу) государства, нетерпимого к усилению исламских и других религиозных притязаний на самостоятельность. Однако, сохраняя мусульманские (в основном арабо-берберские) этнические анклавы во всех французских крупных городах, государственная политика «интеграции» способствовала лишь возникновению охранительно-консервативных традиций этнических меньшинств и частому проявлению радикальных настроений в среде североафриканских эмигрантов как первого, так и второго поколения. Но «культурная продукция» последнего, особенно рожденных во Франции так называемых бёров, не уступает уровню художественного сознания самих французов, становясь особым пульсом социально-политических настроений внутри французского общества, уже давно разделенного де-факто на диаспоральные части.

Л. А. Васильева (ИВ РАН) рассмотрела проблему урдуязычной диаспоры в странах Западного мира — обретение идентичности ее представителями и сохранение ими своей культуры в новых условиях. Исследовательница уточнила, что во второй половине XX в. в Великобритании, Скандинавских странах, в Канаде и США образовались диаспоры выходцев из Южной Азии, говорящих и пишущих на урду. Большинство урдуязычных эмигрантов исповедовали ислам, но среди них были также индусы и сикхи. Для первого поколения эмигрантов — «поколения отцов» — язык урду был основным признаком их южноазиатской социокультурной идентичности. В XXI в. поток индийских эмигрантов, владеющих урду, практически прекратился. В наши дни для пакистанских эмигрантов урду оказался признаком их религиозной (мусульманской) идентичности, а также способом сохранения черт традиционного общества. Создание литературы на родном языке — заявка о своей идентичности в западном обществе. Сложнейшие проблемы взаимоотношений эмигрантов, проблемы самоопределения и ассимиляции с принимающим обществом, «отцов и детей», сохранения национальных культурных традиций в полной мере отражены в художественной литературе на урду, созданной на Западе. Ее творцами выступает лишь первое поколение эмигрантов, поскольку второе поколение, выросшее в западном социуме, в основном потеряло связь с национальной культурой, а родным языком пользуется в лучшем случае дома. Урду на Маврикии, как полагает ученый, — уникальное явление в диаспоральном мире. Индо-маврикийские мусульмане — новая этническая общность, которая для выражения своей религиозной идентичности выбрала язык урду — забытый язык далеких предков, который сегодня интенсивно возрождается на острове.

Вопрос об особенностях сохранения этнической идентичности пакистанских эмигрантов в Саудовской Аравии рассмотрела *Н. А. Замараева* (ИВ РАН), уточнив, что в настоящий момент в королевстве проживает 2,6 млн. выходцев из Пакистана. Это в основном «экспорт» рабочей силы, который отвечает потребностям местного рынка.

Живя в довольно благоприятных экономических условиях, а также в «окружении» целиком мусульманского мира, пакистанцы тем не менее пытаются сохранить в транснациональном пространстве традиции родной земли. Поэтому известная доля дискриминации по отношению к ним (ужесточение законов, частая депортация, недоверие к проживанию компактными общинами) и скепсиса саудовцев по поводу межэтнических конфликтов внутри пакистанской диаспоры, высокомерие в отношении к малоквалифицированным рабочим-пакистанцам (на фоне дешевизны в целом рабочей силы из Пакистана) вызывают у эмигрантов ответную реакцию «самодостаточности», тем более что межгосударственные отношения между Эр-Риядом и Исламабадом довольно устойчивые. Но нельзя не отметить то, что в Королевстве Саудовская Аравия именно пакистанцы вызывают к себе симпатию, ибо осуществляют миссию охраны священных для всех мусульман мест и оказывают помощь в укреплении вооруженных сил. Это способствует росту национального самосознания пакистанцев в границах инонационального пространства.

А. А. Соколов (ИВ РАН) ознакомил присутствующих с вьетнамским литературным зарубежьем в современном мире. Процесс глобализации, подчеркнул А. А. Соколов, способствовал активному взаимодействию национальных культур, что в свою очередь привело к появлению транснациональных писателей, которые, существуя в едином культурном пространстве, занимают промежуточную позицию между различными нациями и традициями. С конца XX в. в литературной жизни США отчетливо стала заявлять о себе азиатско-американская художественная литература, в том числе и вьетнамская. Это произведения писателей вьетнамского происхождения, которые эмигрировали или родились в США. Такая литература, определяемая как «андрогинная», создается на английском языке и публикуется главным образом в США, а также в Канаде и Австралии, где сформировались самые большие вьетнамские диаспоры. Одновременно сохраняется и литература на вьетнамском языке, представленная авторами первого поколения эмигрантов. Особенностью творчества этих писателей является не только английский языковой материал, но и то, что они создают свои произведения на «приемном языке», обладая двойной идентичностью. В новой и культурной среде писатель-эмигрант сохраняет в сознании национально-культурные особенности предков. По наблюдению ряда исследователей, представители второго поколения эмигрантов не считают знание языка предков необходимым условием принадлежности к исконной национальной культуре вьетнамцев, а «разъединенность» авторского сознания и его объективная принадлежность к двум культурным традициям становится творческим импульсом для многих писателей.

Исход за рубеж сотен тысяч человек после Второй индокитайской войны, завершившейся падением Сайгона весной 1975 г., стал основой «исторической памяти» писателей. Первыми литературными опытами для вьетнамских эмигрантов стали мемуары и автобиографическая поэзия, а также тема семьи (нескольких поколений), важные для исследования процессов, происходящих внутри самой вьетнамской диаспоры. Произведения авторов вьетнамского литературного зарубежья, прежде всего в англоязычных странах, наглядно показывают, что транскультурное творчество принадлежит нескольким культурам, поэтому оно демонстрирует диффузию, интерференцию, «рассеивание» элементов одной культуры в другой. Рождение новых смыслов в сфере художественного сознания не означает отмены или уничтожения

этнического. Произведения авторов-вьетнамцев, живущих за пределами своей исторической родины, составляют часть англо-американской и европейской культуры и одновременно принадлежат вьетнамской.

Е. С. Кукушкина (ИСАА МГУ) рассказала о проблеме транснационального в гендерном преломлении, об эволюции изображения браков с европейцами в малайской литературе XX–XXI вв. Она представляет интерес с точки зрения оценки обществом этих браков и связанного с ними комплекса проблем. Это касается браков между малайцами и представителями иммигрантских общин (китайцев, индийцев и др.), но в особенности — между малайцами и европейцами (в основном британцами). В колониальную эпоху речи о законных браках не шло; было распространено сожительство колониальных чиновников с туземками. На тот момент отношение к британцам в целом определялось традиционной малайской лояльностью правителю как носителю священной власти и гаранту процветания государства. Совместная жизнь с британцем воспринималась как мечта, сулящая радикальные изменения благосостояния и статуса женщины, но, по сути, неосуществимая. Однако накануне Второй мировой войны подобное отношение стало меняться на фоне подъема антиколониальных настроений. В прозе появились сюжеты о браках англичанок с малайскими мужчинами. Ситуация описывалась как победа малайской культуры над колониальной.

В послевоенный период проза Малайзии приобрела более зрелые реалистические черты. Образ британца к тому времени утратил как ореол непогрешимости, так и черты символического злодея, став теперь объектом изучения и художественного осмысления. На первый план надолго выходит осознание цивилизационных различий, в том числе в области отношений мужчины и женщины. Брак с британцем не предстает более победой над противником, авторы анализируют трудности культурного взаимодействия в семейной сфере, особенно в вопросах вероисповедания и соблюдения обычаев. Эта картина в целом сохраняется в литературе Малайзии до настоящего времени. Тем не менее в контексте исламского направления брачный союз с представителями европейской культуры вновь рисуется как торжество малайского мировоззрения и образа жизни. В целом эволюция взглядов на смешанные браки в малайской литературе отражает важные изменения в общественной мысли Малайзии до и после достижения независимости.

М. В. Николаева (ИВ РАН) посвятила выступление франкоязычной литературе Ливана в контексте мировой культуры. В докладе подчеркивалась включенность литературного процесса Ливана в парадигму французской культуры, франкофонии в целом как составной части самосознания многоконфессионального и поликультурного ливанского общества в рамках концепций взаимодействия западной и восточной цивилизационных моделей. Ливан является специфическим пространством франкофонии. По мнению исследовательницы, билингвизм ливанцев становится в последние годы уже и трилингвизмом (арабский — французский — английский). Он представляется гармоничным существованием в двух разнородных измерениях. Это является важнейшей особенностью национальной идентичности ливанцев. Франкофония в Ливане многоаспектна: она присутствует в сфере образования, литературы, СМИ, бизнеса, массовой культуры. В докладе уточнялось и то, что франкофония в Ливане дает наглядный пример актуализации в современном арабском

мире вестернизированных либеральных концепций западного модернизированного универсализма.

О воздействии русской классической литературы на художественное сознание восточных писателей, в частности, о влиянии творчества М. Горького на индийскую литературу, сообщила *Н. Д. Гаврюшина* (ИВ РАН), подчеркнув, что, прежде всего, о силе этого воздействия свидетельствуют сами индийские исследователи литературы и писатели. Российские индологи, изучающие многонациональную индийскую литературу, всегда отмечали значение творчества М. Горького для развития литературы Индии в период национально-освободительной борьбы, в 1920–1940-е гг., накануне независимости. Именно в этот период для индийских писателей стало особо актуальным творчество М. Горького, борца за права «простого человека», оно стало для них вдохновляющим фактором. Наиболее отчетливо это отразилось в творчестве Премчанда, которого в Индии обычно называют «индийским Горьким». Особым вниманием пользовался роман Горького «Мать». Таким образом, практически создавалась новая литература, а «пролетарские» идеи остаются актуальными и в наши дни. Это может служить наглядным примером плодотворного взаимодействия различных культур.

Литературоведческие наблюдения над проблемой национального в транс- или инонациональном пространстве (без признаков или с признаками диаспоральности, «рассеивания», аккультурации или ассимиляции) были дополнены на «круглом столе» докладом *Е. В. Харитоновой* (ИАфр РАН), которая рассказала о своем опыте экспериментальной социопсихологии в отношении африканцев, живущих в России. В рамках проекта было проведено «пилотажное» изучение по двум схемам. Схема 1: изучение процессов каузальной атрибуции в отношении поведения африканцев в России и некоторых аспектов поведения россиян в отношении африканцев. Для реализации задачи был разработан специальный опросник по классической социально-психологической модели изучения каузальной атрибуции. В качестве респондентов выступила группа подростков от 15 до 19 лет, относящих себя к движению «Антифа». Основной вывод — позитивная оценка чернокожих (за исключением темы распространения наркотиков, с чем связано негативное к ним отношение) этой группой. Схема 2: перекрестный опрос живущих в России африканцев и россиян (разделенных на группу респондентов-«профанов» и респондентов-экспертов, в качестве которых выступали сотрудники Института Африки РАН). Респонденты отвечали на вопросы: «Как вы думаете, какими качествами из представленных ниже обладают африканцы?» Мнение «профанов» (бытовой уровень общественного сознания) отличается от мнения экспертов. В первом случае были получены однозначные стереотипные оценки, во втором — дифференцированные оценки с учетом знания африканской ментальности.

В заключение работы «круглого стола» его участники высоко оценили актуальность рассмотренных проблем, степень изученности предметов, широкий спектр и многогранность темы мероприятия.

Подписано в печать 20.03.2019. Формат 60x84/8
Бумага офсетная 80 г/м2. Печать цифровая
Тираж 500 экз. Гарнитура Garamond
Объем 25,6 печ.л.
Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами
в АО «Т8 Издательские Технологии»
109316, Москва, Волгоградский проспект, д. 42, корпус 5.
Тел: 8 (495) 322 38 31
www.t8print.ru